FELTRINELLI

THOMAS S. SZASZ

IL MITO DELLA PSICOTERAPIA

LA CURA DELLA MENTE
COME RELIGIONE, RETORICA E REPRESSIONE

NELLA STESSA SEZIONE

BRUNO BETTELHEIM, *Psichiatria non oppressiva. Il metodo della Orthogenic School per bambini psicotici*

BRUNO BETTELHEIM, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicanalitici delle fiabe*

SMILEY BLANTON, *La mia analisi con Freud*

ROMANO CANOSA, *Storia del manicomio in Italia dall'Unità a oggi*

GILLES DELEUZE, *Logica del senso*

ELVIO FACHINELLI, *Il bambino dalle uova d'oro. Brevi scritti con testi di Freud, Reich, Benjamin e Rose Thé*

FRANCO FORNARI, *Simbolo e codice. Dal processo psicoanalitico all'analisi istituzionale*

LAURA FORTI (a cura di), *L'altra pazzia*

IMRE HERMANN, *L'istinto filiale*

LUCE IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*

GIOVANNI JERVIS, *Mauale critico di psichiatria*

GIOVANNI JERVIS, *Il buon rieducatore. Scritti sugli usi della psichiatria e della psicanalisi*

GENNY E PAUL LEMOINE, *Lo psicodramma. Moreno riletto alla luce di Freud e Lacan*

L. ONNIS E G. LO RUSSO (a cura di), *Dove va la psichiatria? Pareri a confronto su salute mentale e manicomi in Italia dopo la nuova legge*

GIORGIO QUINTAVALLE, *La comunicazione intrapsichica. Saggi di semiotica psicoanalitica*

GEZA RÓHEIM, *Origine e funzione della cultura*

RENATO A. ROZZI, *Psicologi e operai*

EUGENIA SCABINI, *Ideazione e psicoanalisi*

MORTON SCHATZMAN, *La famiglia che uccide*

MORTON SCHATZMAN, *Storia di Ruth. Un'incalzante indagine psichiatrica*

R. SCHÉRER, G. HOCQUENGHEM, *Coire. Album sistematico dell'infanzia*

CONRAD STEIN, *L'immaginario: strutture psicoanalitiche*

THOMAS S. SZASZ, *I manipolatori della pazzia. Studio comparato dell'Inquisizione e del Movimento per la salute mentale in America*

THOMAS S. SZASZ, *Disumanizzazione dell'uomo. Ideologia e psichiatria*

THOMAS S. SZASZ, *Il mito della droga. La persecuzione rituale delle droghe, dei drogati e degli spacciatori*

PAOLO TRANCHINA, *Norma e antinorma. Esperienze di psicanalisi e di lotte antistituzionali*

Thomas S. Szasz

Il mito della psicoterapia

La cura della mente come religione, retorica e repressione

Feltrinelli Editore Milano

Titolo dell'opera originale
The Myth of Psychotherapy
Mental Healing as Religion, Rhetoric, and Repression
(Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York 1978)
Copyright © 1978 by Thomas S. Szasz

Traduzione dall'inglese
di Andrea D'Anna

Prima edizione italiana: marzo 1981

Copyright by
©
Giangiacomo Feltrinelli Editore
Milano

Indice

Pag. 11 *Ringraziamenti*

13 *Prefazione*

15 *Introduzione*

Parte prima
Il problema della psicoterapia

25 1. *Il mito della psicoterapia: la metaforizzazione della cura medica*

32 2. *Come convincere la gente: la retorica come farmaco*

44 3. *La cura delle anime: la religione come medicina*

Parte seconda
I precursori della psicoterapia

61 4. *Franz Anton Mesmer: la metaforizzazione del magnetismo*

82 5. *Johann Christian Heinroth: la repressione come cura*

96 6. *Wilhelm Erb, Julius Wagner-Jauregg e Sigmund Freud: l'elettroterapia*

Parte terza
Il paradigma della psicoterapia

113 *7. Il movimento psicanalitico: la fede freudiana in appalto*

132 *8. La psicanalisi come bassa retorica: da Edipo al complesso di Edipo*

145 *9. Sigmund Freud: il vendicatore ebreo*

162 *10. Carl Gustav Jung: un pastore senza pulpito*

Parte quarta
La politica della psicoterapia

181 *11. La psicoterapia: medicina, religione e potere*

193 *12. Psicoterapia e linguaggio: usi ed abusi contemporanei*

A Beverly Jarrett

"A stretto rigore, il problema non è come farsi curare, ma come vivere."

JOSEPH CONRAD

Ringraziamenti

La mia famiglia, i miei amici ed editori mi sono stati prodighi di consigli e di grande aiuto nella preparazione di questo libro. Desidero ringraziare in particolare Ronald Carino, Joseph DeVeaugh-Geiss, Beverly Jarrett, Joan Kass, Elizabeth Knappman, George Szasz, Susan Szasz e la mia segretaria, Barbara Pallone, che ha battuto a macchina il manoscritto e ha svolto con instancabile energia altri compiti connessi con la stesura di un libro.

Prefazione

Quando, piú di vent'anni fa, cominciai a lavorare al *Mito della malattia mentale*, m'imbarcai senza saperlo in un'impresa che ben presto avrebbe assunto una vita propria. Il mio scopo iniziale era semplicemente quello di mostrare che la malattia mentale era una malattia fittizia o metaforica e che la psichiatria era una forma di medicina fittizia o metaforica.

Ma il mio lavoro non si arrestò qui. Secondo quanto risultava, l'ospedalizzazione psichiatrica non era quell'intervento terapeutico che ufficialmente si pretendeva che fosse. Se era involontaria, com'era stato tipico per l'intera storia della psichiatria, l'ospedalizzazione significava espulsione dalla società, mentre se era volontaria, secondo quella che era a volte la sua versione moderna, significava fuga dalla società. Di conseguenza, mi dedicai in un secondo tempo a una disamina e a un'esposizione dei complessi aspetti storici, linguistici, morali e sociologici delle varie idee e dei vari interventi psichiatrici, molti dei quali sono caratterizzati da un insidioso e radicato abbinamento fra malattia e devianza, malattia e immoralità, cura e controllo, trattamento e tortura.

Il presente lavoro è uno sforzo inteso al completamento della demitologizzazione della psichiatria iniziata in *Il mito della malattia mentale*. Dato che la malattia mentale è il concetto centrale di quanto gli psichiatri dichiaratamente studiano, la psicoterapia è la pratica paradigmatica che essi dichiaratamente effettuano. Il compito di demitologizzare la psichiatria rimarrebbe quindi incompleto senza un attento esame delle idee e degli interventi che gli psichiatri designano col termine di *psicoterapia*.

Le conclusioni di questo studio sono ovviamente adombrate dalle conclusioni delle mie ricerche anteriori in materia di psichiatria. Malattia, ho sostenuto, significa, e dovrebbe unicamente significare, un disordine del corpo. È un termine che dovrebbe essere usato in riferimento a eventi o processi fisiochimici — per esempio difetti genetici, invasioni del corpo da parte di microrganismi, alterazioni nel metabolismo — manifestantisi in modificazioni funzionali o strutturali del

corpo che sono considerate indesiderabili. In breve, la malattia è una condizione biologica abnorme del corpo. Il termine *malattia mentale*, in quanto si riferisce a comportamenti che imitano la malattia o a qualche altra condotta considerata indesiderabile — per esempio asserzioni di essere incapaci di muovere un'estremità o di essere in grado di muovere il mondo intero — designa condizioni che non sono malattie. D'accordo, si può pensare e dire che la malattia mentale assomiglia alla malattia fisica; ma le due cose sono diverse. Fra la malattia in senso medico e quella mentale c'è lo stesso rapporto che intercorre fra il significato letterale e il significato metaforico.

In questo libro dimostrerò che il termine "cura" significa, e dovrebbe soltanto significare, un intervento fisiochimico nella struttura e nella funzione del corpo inteso a combattere o curare la malattia. Il termine "psicoterapia," in quanto usato in riferimento a due o piú persone che si parlano o si ascoltano, è quindi inappropriato, e rappresenta una categoria fuorviante. Dato che può aiutare le persone, la psicoterapia può essere considerata e definita come qualcosa di simile alla regolare cura medica: ma non è la stessa cosa. Non esiste, propriamente parlando, qualcosa come la psicoterapia. Come la malattia mentale, la psicoterapia è una metafora e un mito. Ipnosi, suggestione, psicanalisi, comunque possa essere etichettata la cosiddetta psicoterapia, sono nomi che diamo a situazioni in cui delle persone si parlano e si ascoltano in determinati modi. Ma definendo certi tipi d'incontri umani "psicoterapia," non facciamo che ostacolare la nostra capacità di comprenderli.

Introduzione

I

Oggigiorno è opinione diffusa che cosí come certe malattie e certi pazienti sono, o dovrebbero essere, curati mediante la chemioterapia o la radioterapia, altri sono, o dovrebbero essere, curati mediante la psicoterapia. Il linguaggio, lo specchio della nostra mente, riflette questa equazione fra la categoria medica e quella mentale. Paure ed ubbíe sono "sintomi psichiatrici," persone che rivelano queste e innumerevoli altre manifestazioni di "malattie psichiatriche" sono "pazienti psichiatrici," e gli interventi da loro richiesti o loro imposti sono "trattamenti psichiatrici" fra cui hanno un ruolo preminente le "psicoterapie."

In parecchi libri precedenti ho sostenuto che questo intero sistema di concetti, credenze e pratiche interdipendenti è scorretto e immorale. Nel *Mito della malattia mentale* ho mostrato perché il concetto di malattia mentale è erroneo e fuorviante; in *Legge, libertà e psichiatria* perché molti degli impieghi legali delle concezioni e degli interventi psichiatrici sono immorali e contrari agli ideali di libertà e responsabilità individuale; ne *I manipolatori della pazzia* perché le credenze morali e le pratiche sociali basate sul concetto di malattia mentale costituiscono un'ideologia d'intolleranza: la credenza nella malattia mentale e la persecuzione dei pazienti psichiatrici hanno preso il posto della credenza nella magia e della persecuzione delle streghe. Nella presente opera estendo questa prospettiva critica ai principi e alle pratiche della cura mentale, nello sforzo di mostrare che gli interventi psicoterapeutici non sono medici ma di carattere morale e quindi non sono trattamenti letterali ma solo metaforici.

Esistono tre motivi fondamentali per sostenere che le psicoterapie sono trattamenti metaforici. Primo, se le condizioni che gli psicoterapeuti cercano di curare non sono malattie, i procedimenti da loro impiegati non sono veri e propri trattamenti letterali ma solo metaforici.

Esistono tre motivi fondamentali per sostenere che le psicoterapie sono trattamenti metaforici. Primo, se le condizioni che gli psicoterapeuti cercano di curare non sono malattie, i procedimenti da loro im-

piegati non sono veri e propri trattamenti. Secondo, se tali procedure vengono imposte a delle persone contro la loro volontà, sono torture piuttosto che trattamenti. E, terzo, se le procedure psicoterapeutiche consistono soltanto nell'ascoltare e nel parlare, costituiscono un tipo di conversazione che può essere terapeutica soltanto in senso metaforico.

Nei secoli diciottesimo e diciannovesimo, quando si parlava di "cura delle anime," ciascuno sapeva che le malattie che si presumevano guaribili in virtú di tali cure erano spirituali, che i terapeuti erano preti e che le cure erano metaforiche. Invece oggi — con la mente che si è saldamente insediata al posto dell'anima ed è senz'altro classificata come una funzione del cervello — si parla di "cura delle menti," e ciascuno sa che le malattie curate dagli psichiatri sono sostanzialmente simili a comuni malattie in senso medico, che i terapeuti che somministrano tale cura sono dei medici, e che le cure sono i risultati di trattamenti in senso letterale.

Non è la prima né molto probabilmente l'ultima volta nella storia che si è preso il significato metaforico di una parola per il suo significato letterale e si è quindi usata la metafora interpretata in senso letterale per fini personali e politici. In questo libro cercherò di dimostrare come la coercizione e la conversazione abbiano finito per identificarsi col trattamento medico. I risultati sono oggi intorno a noi: terapia della danza e terapia del sesso, terapia dell'arte e terapia revulsiva, terapia del comportamento e terapia della realtà, psicoterapia individuale e psicoterapia di gruppo. Praticamente qualsiasi cosa che chiunque potrebbe fare in compagnia di un'altra persona potrebbe oggi essere definita psicoterapeutica. Se colui che definisce ha le adeguate credenziali, e se il suo pubblico è sufficientemente ingenuo, qualsiasi azione del genere verrà pubblicamente accettata e accreditata come una forma di psicoterapia.

II

Malattia mentale e trattamento psichiatrico sono idee simmetriche e anzi simbiotiche. L'estensione della terapia somatica in psicoterapia e la metaforizzazione dell'influenza personale come psicoterapeutica coincidono con l'estensione della patologia in psicopatologia e con la metaforizzazione di problemi personali come malattie mentali. Fin dalla rivoluzione freudiana, e specialmente fin dalla Seconda Guerra Mondiale, la formula segreta è stata questa: se volete svilire quello che una persona sta facendo, chiamate il suo atto psicopatologico e definite lei mentalmente malata; se volete esaltare quello che un individuo fa, chiamate il suo atto psicoterapeutico e lui un guaritore mentale. Gli esempi di questo modo di esprimersi e di scrivere abbondano.

Un tempo era dato per scontato che il ratto violento di una persona da parte di un'altra costituiva rapimento. Gli sforzi del catturatore per mutare le convinzioni morali del suo prigioniero costituivano conversione religiosa coatta. Oggi questi atti sono definiti "deprogrammazione" e "terapia della realtà."

Concessa ai genitori dei "Moonies" la custodia dei figli; le sedute di "deprogrammazione" iniziano oggi è il titolo di un tipico articolo giornalistico recente.[1] Da un dispaccio dell'Associated Press apprendiamo che "cinque giovani seguaci del Rev. Sun Myung Moon iniziano oggi le sedute di 'deprogrammazione' che nelle speranze dei loro genitori trasformeranno le loro vite. 'Questo è molto allarmante,' ha dichiarato il ventitreenne John Hovard, di Danville, California, dopo che una delibera del tribunale emessa giovedí ha restituito lui e quattro altri giovani alla custodia dei rispettivi genitori per trenta giorni. 'Questo fatto fa pensare agli istituti psichiatrici dove in Russia mettono i dissidenti.'... Wayne Howard, un avvocato dei genitori, ha comunicato ai giornalisti che la 'terapia della realtà' — procedura comunemente definita deprogrammazione — 'inizierà immediatamente.'"[2]

Anche se una corte d'appello sospese l'ordine giudiziario affinché si procedesse alla "deprogrammazione," essa confermò l'ordine per l'affidamento dei "figli" alla custodia dei loro genitori.[3] "'Questo caso attiene alla vera essenza della vita: madre, padre e figli,' dichiarò il giudice Vavuris nella sua delibera. 'Non c'è niente di piú solido nella nostra società della famiglia. Un figlio è sempre un figlio, anche nel caso che il genitore sia novantenne e il figlio sessantenne'".[4] Il giudice Vavuris si sbagliava nell'asserire che nella nostra società non c'è niente di piú "solido" (il che presumibilmente significa "piú importante") della famiglia: nella società americana moderna la psichiatria è ancora piú importante, cosí come nella società europea medioevale il cristianesimo era ancora piú importante. Queste sono, dopo tutto, le istituzioni che legittimano la famiglia e cosí tengono in piedi la società.

Naturalmente, prima che ci fosse la deprogrammazione o la terapia della realtà c'era l'incarcerazione nei buoni vecchi manicomi. Nel recente best-seller *Haywire* Brooke Hayward descrive come questo metodo di trattamento psichiatrico fosse stato usato da suo padre e dalla famosa Clinica Menninger su suo fratello Bill. Questo episodio si rivelò stranamente inquietante per parecchi recensori del suo libro.[5] John Leonard, per esempio, non riesce a capacitarsi di come "l'idea di

[1] M. Ganz, *Moonies' parents given custody; "Deprogramming" sessions begin today*, "Baton Rouge State Times", 25 marzo 1977, p. 14-B.
[2] *Ibid.*
[3] L. Ledbetter, *Custody rule upheld for Moon disciples*, "New York Times", 29 marzo 1977, p. 54.
[4] Ganz, *Moonies*, "Baton Rouge State Times", 25 marzo 1977, p. 14-B.
[5] B. Hayward, *Haywire* (Alfred A. Knopf, New York 1977), pp. 298-99.

paternità per [Leland] Hayward [un importante agente e produttore teatrale] consistesse nel far internare suo figlio in un ospedale psichiatrico di Topeka, Kansas, quando il sedicenne Bill volle lasciare la scuola."[6] Peter Prescott scrive con indignazione ancora maggiore, anzi in un tono che sarebbe calunnioso se l'episodio non fosse vero — che "Bill, il [figlio] minore, fece infuriare suo padre, che lo gettò nella clinica psichiatrica Menninger per due anni. Il ragazzo vi entrò sano ma le sue condizioni mentali si deteriorarono rapidamente."[7] Per decenni la Clinica Menninger era stata considerata l'equivalente in campo psichiatrico della Clinica Mayo, un'autentica Lourdes per gli squilibrati. Tuttavia, nel contesto delle loro recensioni librarie, questi noti commentatori si concedono, e concedono ai loro lettori, d'intravvedere qualcosa dietro la retorica psicoterapeutica. Essi non dicono, come probabilmente avrebbe detto Leland Hayward, che Bill Hayward fu internato in un ospedale psichiatrico perché era malato di mente; né dicono, come probabilmente avrebbero detto i dottori dei pazzi della Clinica Menninger, che gli psichiatri accettarono Bill come paziente perché necessitava di trattamento psichiatrico. (Dopo tutto, Hayward non avrebbe potuto "gettare" suo figlio in un ospedale psichiatrico se gli psichiatri non avessero convenuto che era un soggetto idoneo per la psicoterapia.) Il punto, naturalmente, è che quando una persona giudica favorevolmente questi metodi definisce l'incarceramento in istituzioni come la Clinica Menninger "psicoterapeutico."

Non solo è terapeutico l'internamento in un ospedale psichiatrico, ma anche un permesso temporaneo d'uscita. Nel 1976, l'articolo 76-128 del regolamento sanitario dello Stato di New York ridefiní le "licenze di prova" come "licenze terapeutiche."[8] Se la libertà sulla parola da un ospedale psichiatrico è una forma di trattamento, è logico che venga rimborsata dalle casse mutue e dalle compagnie di assicurazione. Questo gioco di prestigio psichiatrico fu giustificato da un apologeta dell'Associazione psichiatrica americana nei seguenti termini: "Licenze terapeutiche di crescente durata nonché permessi di uscita per una notte devono essere introdotti il piú presto possibile nel piano di cura. Queste licenze devono essere professionalmente controllate, regolate e modificate cosí come è richiesto dalle condizioni cliniche... Bisogna concludere che non solo le licenze terapeutiche sono terapeutiche ma altresí basilari per ogni piano razionale di cura, e dal punto di vista pratico devono essere rimborsabili."[9] L'Associazione ospedaliera dello Stato di New York ha fatto propria questa tesi

[6] J. Leonard, Recensione a *Haywire*, "International Herald Tribune", 12 marzo 1977, pp. 48-49.
[7] P. S. Prescott, *Surviving a Greek Tragedy*, "Newsweek", 14 marzo 1977, pp. 48-49.
[8] J. M. Maze, *Council Reviews Past Six Months, Therapeutic Leaves*, "The Bulletin, Area II District Branches APA", 19 (febbraio 1977), p. 3.
[9] L. Linn, *Therapeutic Leave, ibid.*

e ha consigliato agli ospedali del territorio di "rimborsare le licenze di un giorno qualora facciano parte di un programma terapeutico e siano pienamente documentate."[10] Inoltre, soltanto i pazienti in condizioni cosiddette acute sono limitati alle licenze di un giorno; i pazienti cronici possono avere, a quanto pare, licenze illimitate e la loro ospedalizzazione può nondimeno essere considerata un trattamento e rimborsata dalla cassa mutua. "Licenze di durata maggiore di 24 ore non erano possibili in base agli attuali regolamenti federali," secondo l'associazione, "fuorché per pazienti cronici (ospedalizzazione per piú di 60 giorni)."[11] Le possibilità terapeutiche della semantica psichiatrica sono chiaramente illimitate.

Un piú divertente esempio recente di psicoterapia è l'uso del turpiloquio. Tradizionalmente, il linguaggio sconcio è stato considerato un segno di cattiva educazione. Con l'avvento dell'Illuminismo in campo psichiatrico, esso è senza dubbio anche un sintomo della personalità passivo-aggressiva, e forse di altre malattie mentali non ancora scoperte ed etichettate. Durante gli ultimi anni della presidenza di Nixon, fu elevato ai ranghi della psicoterapia nientemeno che un prete gesuita! Il 9 maggio 1974 il *Times* di New York riferí che il dottor John McLaughlin, un sacerdote gesuita che era assistente particolare del presidente Nixon, aveva tenuto una conferenza stampa in cui aveva difeso il presidente dalle crescenti accuse che "le trascrizioni dei nastri di Watergate presentassero modi di comportamento 'deplorevoli, disgustosi, spregevoli, immorali' addebitabili al presidente e ai suoi aiutanti."[12] Riferendosi in particolare al "nutrito uso del turpiloquio" nelle trascrizioni dei nastri di Watergate, Padre McLaughlin dichiarò che "tale linguaggio non aveva 'nessun significato, nessun significato morale,' ma serviva come una 'forma di sfogo emotivo. Questa forma di terapia è non solo comprensibile,' disse Padre McLaughlin, 'ma, a mio avviso, a un attento esame, positiva, valida, sana.'"[13]

Gli esempi piú impressionanti — e nel contempo i piú chiari dal punto di vista storico — di come il linguaggio della psicopatologia e della psicoterapia venga usato per svilire e glorificare vari atti umani vanno ricercati nel campo del comportamento sessuale. Basteranno tre esempi.

Per tutto il diciannovesimo secolo la masturbazione fu considerata una causa e un sintomo di pazzia.[14] Oggi è invece una tecnica psicoterapeutica impiegata dai terapeuti della sfera sessuale. Per esempio Helen Kaplan sottolinea che anche se "una paziente può evitare di parlare del senso di colpa connesso con la masturbazione in psicotera-

[10] Maze, *Therapeutic Leave, ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] J. Herbers, *Jesuit at the White House defends Nixon*, "New York Times", 9 maggio 1974, pp. 1 e 34.
[13] *Ibid*, p. 34
[14] Vedi T. S. Szasz, *The Manufacture of Madness* (Harper & Row, New York 1970), capitolo II (trad. it. *I manipolatori della pazzia*, Feltrinelli, Milano 1970).

pia, deve venir a patti con questa questione se, nel corso della terapia sessuale, le viene ordinato di esperimentare l'autostimolazione."[15] I "compiti sessuali" hanno un ruolo importante nell'armamentario terapeutico della Kaplan. Per l'eiaculazione tardiva prescrive il seguente trattamento: "Al paziente viene raccomandato di eiaculare in situazioni che in passato avevano suscitato un'ansietà sempre piú intensa. All'inizio egli può masturbarsi fino all'orgasmo in presenza della sua partner. Poi essa può portarlo all'orgasmo manualmente."[16] Nello stesso spirito, Jack Annon afferma che "la masturbazione può essere terapeuticamente giovevole nella cura di un'ampia varietà di problemi sessuali e quindi è importante che il medico diventi bene informato e senza prevenzioni a questo riguardo se il paziente o la paziente vuole giovarsi di tale modalità di trattamento."[17] È davvero un peccato che la masturbazione sia un'attività detraibile dalle tasse soltanto se prescritta da un medico.

Per decenni il nudismo fu considerato una forma di esibizionismo e di voyeurismo, vale a dire una perversione e di conseguenza una malattia mentale. Oggi è una forma accettata di trattamento medico. In risposta alla domanda di un lettore, un articolo di fondo dell'autorevole rivista *Modern Medicine* spiega che "secondo il fisco, questa terapia [ovvero il nudismo] è una spesa sanitaria detraibile dalle imposte se il paziente è indirizzato al gruppo dal suo medico e una dichiarazione scritta del medico in tale senso è allegata alla dichiarazione dei redditi del paziente."[18]

Una delle piú antiche tattiche nella guerra fra i sessi dev'essere senz'altro il rifiuto delle donne di gratificare i desideri sessuali degli uomini. Ai primordi dell'illuminismo psichiatrico anche questo comportamento è stato attribuito a malattie mentali, quali l'isteria e la frigidità; oggi però è anche impiegato nella lotta contro le malattie mentali, in particolare come una cura per l'alcoolismo. Un articolo apparso sulla rivista *Parade* inizia con la seguente domanda: "Come fa una moglie a indurre un marito a smettere di bere?" A Sydney, in Australia, apprendiamo, certe mogli ottengono questo risultato "rifiutando il sesso ai loro mariti." Perché il lettore non concluda in modo non scientifico che queste donne lo fanno perché non amano i loro mariti, o sono in collera con loro, viene informato che la condotta delle mogli è in realtà una forma di psicoterapia: "Fa tutto parte di un programma diretto dal professor S. H. Lovibond, uno psicologo dell' Università del Nuovo Galles del Sud. 'Noi non diciamo alle mogli,' spiega il professor Lovibond, 'che la privazione del sesso sia l'unica tecnica revulsiva, ma ciascuno ha la facoltà d'inventare il proprio metodo. Un numero considerevole di donne sposate sono ricorse al rifiuto del sesso per aiutare un marito dedito all'alcoolismo a vincere la propria debolezza.'" Il linguaggio impiegato dal professor Lovibond è rivelatore: egli chiama l'alcoolismo una debolezza, e il rifiuto del sesso una tecnica revulsiva. L'articolo di *Parade* prosegue assicurando che per i mariti che potrebbero essere contenti di vedersi rifiutati i contatti sessuali dalle mogli, il professor Lovibond ha a sua disposizione strumenti terapeutici piú convincenti: "Il professor Lovibond si avvale anche della shockterapia nei casi piú gravi per dissuadere i bevitori accaniti dalla bottiglia."[19]

Cito qua questi esempi non per sostenere che tutte le cosiddette psicoterapie sono coercitive, fraudolente o comunque negative. Questa concezione è un eccesso di semplificazione falso e sciocco non meno dell'idea che tutti gli interventi del genere siano curativi, giovevoli o comunque positivi soltanto perché sono definiti "terapeutici." Quello che voglio dire è piuttosto che molte procedure cosiddette psicoterapeutiche, e forse la maggior parte di esse, sono dannose per i cosiddetti pazienti, che questo semplice fatto è oggi oscurato dall'uso contemporaneo esteso, disinvolto, metaforico — in breve, gergalizzato — del termine "psicoterapia," e che tutti questi interventi e proposte andrebbero quindi considerati negativi fintanto che non sia dimostrata la loro innocuità o la loro efficacia.

III

Naturalmente, la gente si è sempre influenzata a vicenda, per il bene o per il male. Con lo sviluppo della moderna psicoterapia, si è determinata una potente tendenza a vedere tutti i precedenti tentativi di questo tipo attraverso gli occhiali pseudomedici della psichiatria e a ridefinirli psicoterapie. Di conseguenza, oggi sia psichiatri sia profani credono che magia, religione, fede taumaturgica, stregoneria, preghiera, magnetismo animale, elettroterapia, ipnosi, suggestione e innumerevoli altre attività umane siano *effettivamente* forme diverse di psicoterapia. Io considero riprovevole questo modo di vedere le cose. Invece di sostenere di aver finalmente scoperto la vera natura dell'influenza interpersonale e di averla definita col suo termine corretto di "psicoterapia," credo che il nostro compito dovrebbe essere di scoprire e di comprendere come questo concetto sia sorto e come oggi funzioni. È questo il compito a cui mi sono accinto nello scrivere il presente libro.

In modo piú specifico, cercherò di mostrare come, col declino

[15] H. S. Kaplan, *The New Sex Therapy: Active Treatment of Sexual Dysfunctions* (Brunner/Mazel, New York 1974), p. 208.
[16] *Ibid.*, p. 181.
[17] J. S. Annon, *Behavioral Treatment of Sexual Problems: Brief Therapy* (Harper & Row, New York 1976), p. 69.
[18] *Nude Therapy Expenses May Be Tax Deductible*, "Modern Medicine", 6 marzo 1972, p. 154.
[19] *Women Deny Husbands Sex*, "Parade", 17 settembre 1972, p. 7.

della religione e lo sviluppo della scienza nel diciottesimo secolo, la cura delle anime (peccatrici), che era stata parte integrante delle religioni cristiane, si ripresentò come cura delle menti (malate) e diventò parte integrante della scienza medica. Il mio scopo in questa impresa è stato quello di smascherare le pretese mediche e terapeutiche della psichiatria e della psicoterapia. L'ho fatto non perché creda che la medicina e la cura siano cose cattive ma piuttosto perché so che, nel campo della cosiddetta salute mentale, la mitologia psichiatrica e psicoterapeutica è oggi usata per mascherare la frode e nascondere la coercizione: da parte di psichiatri, pazienti, uomini politici, giuristi, giornalisti e del pubblico in generale.

Però, dato che le persone hanno bisogno di miti che sorreggano la loro esistenza, bisogna osservare certi limiti nell'opera di demitologizzazione. Ho quindi cercato, nella mia vita e nei miei scritti, di distinguere fra l'impiego del mito da parte di una persona per sostenere la propria esistenza e il suo uso per ingannare e coartare altri. Obiettare contro l'uso personale di una mitologia in privato, o fra adulti consenzienti, significa obiettare contro la libertà religiosa; obiettare contro l'uso legale e politico della forza e della frode dissimulato e giustificato da una mitologia significa obiettare contro la persecuzione religiosa. Si può, naturalmente, credere nella religione e difenderla senza credere nella verità letterale di una qualsiasi particolare religione: teologica, medica o psichiatrica. Ed è possibile obiettare contro la coartazione religiosa anche se si è convinti che alcuni o tutti i fini di questa particolare religione — teologica, medica o psichiatrica — siano desiderabili. In entrambi i casi, si sarebbe in favore della libertà e contro la coartazione: non per o contro la religione o la medicina o la psichiatria.

È in questo spirito che ho presentato i miei precedenti sforzi per demitologizzare la psichiatria, e che ora presento questo mio sforzo per demitologizzare la psicoterapia.

Parte prima

Il problema della psicoterapia

1.

Il mito della psicoterapia: la metaforizzazione della cura medica

I

Cos'è la psicoterapia? Nell'accezione convenzionale, è, generalmente parlando, la cura della malattia mentale, in particolare con mezzi psicologici, sociali o ambientali piuttosto che fisici o chimici. In base a questa metafora, la psicoterapia è reale e obiettiva nello stesso senso in cui lo è la prescrizione di penicillina, la rimozione chirurgica di un tumore al cervello o la riduzione di una frattura. Di conseguenza si parla comunemente di psichiatri che "somministrano" e di pazienti che "ricevono" la psicoterapia. A mio avviso questa concezione è completamente falsa. In realtà la psicoterapia si riferisce a quanto due o piú persone fanno le une per le altre, e le une alle altre, mediante messaggi verbali e non-verbali.[1] Si tratta, in breve, di una relazione paragonabile all'amicizia, al matrimonio, all'osservanza religiosa, alla tecnica pubblicitaria o all'insegnamento.

Quando quindi suggerisco che la psicoterapia è un mito non intendo negare la realtà dei fenomeni a cui tale termine è applicato. Le persone soffrono realmente di ogni genere di disturbi e dolori, paure e sensi di colpa, depressioni e sentimenti d'inutilità, molte di queste persone si rivolgono davvero, o sono costrette a rivolgersi, a esperti chiamati psicoterapeuti, e uno o piú dei partecipanti alla transazione che ne consegue può considerarla giovevole, utile o "terapeutica." L'incontrarsi di queste due parti e i risultati dei loro incontri sono convenzionalmente denominati psicoterapia. Tutto ciò esiste e costituisce una parte importante della nostra realtà sociale. Ma proprio in questo consiste la mitologia della psicoterapia: poiché questi incontri non hanno assolutamente niente a che fare con le menti e non sono terapeutici.

Le definizioni, specie il potere di costruire definizioni e d'imporle ad altri, sono di grande importanza in tutti gli aspetti della vita uma-

[1] Vedi, in modo particolare, T. S. Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis: The Theory and Method of Autonomous Psychotherapy* (Basic Books, New York 1965) e *The Myth of Psychoterapy*, "American Journal of Psychotherapy", 28 (ottobre 1974), pp. 517-26.

na. In psichiatria e in psicoterapia, dato che queste discipline trattano di relazioni umane e dell'influenza reciproca di persone e di gruppi, è estremamente importante come le parole sono usate. Sembra quindi opportuno iniziare con una discussione di alcune definizioni della psicoterapia.

Il *Noyes' Modern Clinical Psychiatry*, forse il testo psichiatrico piú generalmente accettato e di piú ampio impiego in America, definisce la psichiatria nei seguenti termini:

> La cura di disordini emotivi o della personalità mediante sistemi psicologici. Benché molte diverse tecniche psicologiche possano essere impiegate nello sforzo di alleviare difficoltà e disturbi e di rendere il paziente una persona matura, soddisfatta e indipendente, un importante fattore terapeutico comune a tutte queste tecniche è il rapporto fra terapeuta e paziente, con le sue esperienze interpersonali. Attraverso questo rapporto il paziente giunge a sapere che può condividere i suoi sentimenti, atteggiamenti ed esperienze col medico e che questi, col suo calore, la sua comprensione, empatia, accettazione, e col suo appoggio, non lo disprezzerà, censurerà o giudicherà qualsiasi cosa egli possa rivelare, ma rispetterà la sua dignità e il suo valore.[2]

Forse la cosa migliore che si possa dire di questa definizione — che offre una "tecnica" tale da rendere il suo oggetto maturo, soddisfatto e indipendente — è che è ingenuamente auto-congratulatoria: essa caratterizza lo psicoterapeuta come ricco di calore umano, comprensivo, empatico, in grado di accettare e di offrire appoggio, e tutto questo indipendentemente da quello che il paziente gli dice! Forse la peggior cosa che si possa dire di questa definizione — secondo cui il medico non disprezzerà, censurerà o giudicherà il paziente — è che è deliberatamente menzognera: essa non si limita a nascondere il complesso carattere morale e politico della psicoterapia dietro una serie di dichiarazioni quasi-mediche, ma all'atto pratico è contraddetta dal fatto molto reale che spesso lo psicoterapeuta disprezza, censura e giudica il suo paziente, e che può anche spingersi molto piú in là stigmatizzandolo con etichette psichiatrico-diagnostiche socialmente distruttive e imponendogli l'ospedalizzazione e il trattamento involontari.

Secondo l'Associazione psichiatrica canadese, la psicoterapia è un atto terapeutico mediante il quale un medico, con sedute di comunicazioni verbali o d'altro tipo, studia e cerca d'influenzare il comportamento di un paziente affetto da turbe mentali con l'intento di ridurre la sua infermità."[3] Questa è, naturalmente, una definizione puramente istituzionale: essa non identifica X in termini di Y, come fa, per esempio, la definizione della scala centigrada della temperatura; si limita invece ad affermare e a difendere una sfera d'interessi economici e politici, come fa, per esempio, la definizione dell'"interesse nazionale" di uno stato moderno.

[2] L. C. Kolb, *Noyes' Modern Clinical Psychiatry* (7ª edizione, Saunders, Philadelphia 1968), p. 546.

[3] Citato in: G. J. Sarwer-Foner, *Psychotherapy in Relation to the Changing Canadian Scene*, "Canadian Psychiatric Association Journal", 10, 98-108 (aprile 1965), p. 98.

Quali conclusioni possiamo trarre da questa definizione della psicoterapia e dalle altre consuete? Possiamo concludere che sono esercizi puramente verbali, con funzioni incantatorie, ritualistiche e strategiche anziché intese a identificare, come apparentemente fanno, forme distinte di trattamenti medici.[4] Nel cercar di capire la psicoterapia (o la psicopatologia), ci troviamo di fronte a masse di confusioni e problemi che risultano dall'ostinato e strategico abuso delle parole; come dice Wittgenstein: "Il vostro concetto è sbagliato. Tuttavia non posso chiarire la cosa lottando contro le vostre parole, ma soltanto cercando di stornare la vostra attenzione da certe espressioni, illustrazioni, immagini, e d'indirizzarle *verso l'impiego* delle parole."[5] Seguiamo il consiglio di Wittgenstein e concentriamoci sull'uso effettivo del vocabolario della psicoterapia. Per far ciò dobbiamo per prima cosa considerare i modi in cui le vere e proprie cure mediche sono descritte e classificate.

II

Poiché sosterrò che gli interventi psicoterapeutici sono cure metaforiche, è necessario che indichi cos'è che considero cure letterali. Per cure letterali intendo trattamenti medici o chirurgici, cioè interventi materiali o fisicochimici sul corpo di una persona con lo scopo di lenire o curare il disturbo da cui esso è affetto.[6]

Questa definizione è essenzialmente di carattere strumentale: la cura medica è identificata in base a *quello che viene fatto*, non a *chi lo fa*. Cosí, quando una persona affetta da polmonite o sifilide prende la penicillina, riceve una chemioterapia sia se il farmaco viene prescritto da un medico debitamente autorizzato sia se è dispensato da un ciarlatano o ingerito dal paziente di propria iniziativa. In certi casi di cura medica — come in chemioterapia, radioterapia, inaloterapia — il trattamento è identificato dal metodo impiegato; anche in questo caso, indipendentemente da chi lo somministra e da chi lo riceve, il trattamento è chiaramente identificato da *quello che viene fatto*. In altri casi ancora di cura — specie quelli che si valgono della chirurgia — l'intervento è solitamente identificato da una combinazione di parole

[4] Vedi T. S. Szasz, *The Myth of Mental Illness* (ediz. riveduta, Harper & Row, New York 1974; trad. it. *Il mito della malattia mentale*, Il Saggiatore, Milano 1966); *The Second Sin* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1973) e *Heresies* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1976).

[5] L. Wittgenstein, *Zettel* (Blackwell, Oxford 1967), p. 82e.

[6] Vedi T. S. Szasz, *Scientific Method and Social Role in Medicine and Psychiatry*, "A.M.A. Archives of Internal Medicine", 101 (febbraio 1958), pp. 228-38; T. S. Szasz, *Bad Habits Are Not Diseases*, "Lancet" (Londra), 2 (8 luglio 1972), pp. 83-84; L. Goldman, *Exactly What Is a Doctor For?*, "Doctor" (Londra), 2 dicembre 1976, p. 2.

che si riferiscono sia al *metodo* della terapia sia all'*organo* o alla parte del corpo curata. Cosí, la neurochirurgia è la chirurgia applicata al sistema nervoso, la chirurgia addominale è la chirurgia applicata agli organi infra-addominali, e cosí via.

Dove sono allora le analogie fra le cure mediche e le psicoterapie? Per meglio dimostrare il carattere illusorio, fittizio o metaforico della psicoterapia, possiamo cominciare impiegando la piú ampia definizione di questo termine: cioè quello che designa come psicoterapia tutti gli sforzi per alleviare o curare la "malattia mentale." Uno di tali sforzi è la psicochirurgia.

Psicochirurgia è un termine meravigliosamente rivelatore. Forse perché colui che lo creò ottenne il premio Nobel per la medicina anziché per la letteratura, ha ricevuto un'attenzione piú neurologica che semantica. Chiaramente, *psicochirurgia* è un termine coniato sulla falsariga di altri come *neurochirurgia* o *chirurgia urologica.* Ma gli elementi qualificatori degli ultimi due termini si riferiscono ovviamente a sistemi organici o a parti del corpo, mentre il termine *psiche* non si riferisce a niente del genere. Non ho bisogno qui di considerare cosa la psiche sia o non sia per asserire che di per sé il termine *psicochirurgia* è retorica politica del genere piú pericoloso: creando e legittimando un termine che suona scientifico, i medici sono in pratica autorizzati ad operare su cervelli perfettamente sani! Dopo tutto, se il cervello di una persona è malato e se un chirurgo opera questo paziente, si dice che pratica la neurochirurgia. Quindi l'invenzione stessa della parola *psicochirurgia* è profondamente rivelatrice del suo carattere di terapia fittizia su un organo metaforico.

Certo, la psicochirurgia è vera chirurgia, cosí come il manoscritto di Clifford Irving su Howard Hughes era un vero manoscritto. Ma la pretesa che tale chirurgia sia terapeutica per il paziente si basa unicamente sul fatto che essa *assomiglia* alla chirurgia terapeutica, cosí come l'asserzione che il libro di Irving fosse una biografia di Hughes si basava unicamente sul fatto che esso assomigliava a una genuina biografia di Hughes. In questo caso, una persona sostiene di aver registrato colloqui con una persona in realtà mai vista; nell'altro caso, una persona afferma di aver operato su organi o tessuti che nessuno vide mai. L'impostore letterario è riconosciuto come truffatore, e la sua produzione è vista come una struttura di menzogne confezionate in modo da rassomigliare alla verità. L'impostore psichiatrico, invece, non viene ugualmente smascherato; al contrario — poiché sostiene un desiderio comune e culturalmente condiviso d'identificare e confondere cervello e mente, nervi e nervosismo — è salutato come lo scopritore di una nuova "cura" della "malattia mentale."

III

In contrasto con le precedenti definizioni della cura medica, le definizioni della psicoterapia sono quanto mai imprecise. Il termine *psicoterapia* si riferisce al metodo usato o all'organo o alla parte del corpo colpita dalla malattia e quindi obiettivo dell'influenza terapeutica? In realtà, si riferisce a entrambe le cose. Cosí, in uno dei suoi impieghi, il termine *psicoterapia* è analogo al termine *chemioterapia*: come in chemioterapia vengono impiegate sostanze chimiche per curare la malattia, cosí in psicoterapia vengono usate le menti. Abbiamo infatti finito per accettare come psicoterapia tutte le concepibili pratiche e situazioni in cui l'anima, spirito, mente o personalità di un individuo che sostiene di essere un guaritore è impiegata per determinare qualche tipo di mutamento, definito "terapeutico," nell'anima, spirito, mente o personalità di un altro individuo che è chiamato paziente. L'unica cosa che queste diverse azioni hanno in comune è che il metodo usato è psicologico: cioè non-fisico.[7]

L'asserzione che la *psicoterapia* è una metafora, un ampliamento dell'abituale uso della parola "terapia" tale da includere cose in precedenza non designate con questo termine, si evidenzia come valida a chiunque si prenda la briga di esaminare cosa facciano all'atto pratico gli psicoterapeuti. Un esempio drammatico dell'origine di una di queste cure metaforiche — quella che oggi certi terapeuti americani chiamano con sicumera "terapia dell'amore" — lo troviamo nella trattazione fatta da Freud della storia del movimento psicanalitico. Quando Freud era un giovane medico, Rudolf Chrobak, un famoso ostetrico e ginecologo viennese, gli mandò una donna. Vediamo di cosa soffriva questa "paziente," qual era la "terapia" che Chrobak giudicava adatta al suo caso, e come Freud vedeva il problema. Nel suo *Per la storia del movimento psicoanalitico*, Freud ricorda:

> la paziente... nonostante fosse sposata da diciotto anni, era ancora *virgo intacta.* Il marito era assolutamente impotente. Al medico, in questi casi, egli [Chrobak] diceva, non resta altro che far scudo con la propria reputazione all'avversa sorte familiare, e tollerare che, stringendosi nelle spalle, la gente dica di lui: "Un altro incapace, se durante tutti questi anni non l'ha rimessa a posto." L'unica ricetta contro tali sofferenze, egli aggiunse, ci è ben nota, ma non possiamo prescriverla. Essa è la seguente:
>
> Recipe. *Penis normalis*
> *dosim*
> *repetatur!*
>
> Di una simile ricetta non avevo mai sentito parlare, e mi veniva da scuotere il capo per il cinismo del mio benefattore.[8]

[7] Vedi p. 194-205 del presente volume.

[8] S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in *Opere* (Boringhieri, Torino 1966-1980, 12 voll.), vol. 7, p. 388. D'ora in poi citato come *Opere.*

Le immagini e il vocabolario della cura sono qui usati in modo ovviamente metaforico, e anche arguto. Ma nei quasi cent'anni che sono trascorsi da quest'episodio, quello che fu detto per celia finí per essere preso sul serio; ciò che era stato metafora fu sistematicamente ridefinito come letterale.

Beninteso, Freud non definí mai il rapporto sessuale come una terapia. Fece però qualcosa che fu, sotto un certo aspetto, di portata molto maggiore e molto piú pericoloso: definí l'ascoltare e il parlare — cioè la conversazione — come terapia. Inoltre definí le persone con cui parlava nel suo studio — e ben presto chiunque a cui guardava nei termini della sua filosofia personale che chiamò "psicanalisi" e descrisse col vocabolario pseudomedico di tale filosofia, da lui definita "teoria psicanalitica" — come "pazienti" affetti da vari tipi di "malattie mentali." Invece di sconfiggere ciò che gli era stato presentato come malattie mentali curando queste malattie, sconfisse ciò che è in pratica la condizione umana annettendola nella sua interezza alla professione medica.[9]

In breve, dunque, psicoterapia è il nome che diamo a un particolare tipo d'influenza personale: mediante la comunicazione, una persona identificata come lo psicoterapeuta esercita un'influenza apparentemente terapeutica su un'altra persona identificata come il paziente. Questo processo non è, naturalmente, che un elemento particolare di una categoria molto piú vasta: una categoria anzi cosí vasta da includere praticamente tutte le interazioni umane. Le persone s'influenzano a vicenda in innumerevoli altre situazioni. Ma chi può dire se o quando queste interazioni sono giovevoli o dannose, e a chi? Il concetto di psicoterapia ci tradisce giudicando aprioristicamente l'interazione come "terapeutica" per il paziente, nelle intenzioni o nei risultati o in entrambe le cose.

Le persone cercano continuamente d'influenzarsi. L'interrogativo che si pone a chi s'interessa di psicoterapia è questo: che genere d'influenza gli psicoterapeuti esercitano sui loro clienti? Le persone s'influenzano per sostenere certi valori e opporsi a certi altri. In passato, sostenevano valori palesi quali la castità, l'ubbidienza, la frugalità. Oggi sono assertori di valori nascosti come il bene comune, la salute mentale, la prosperità: spazi vuoti che possono essere riempiti con qualsiasi significato desiderato da chi parla o ascolta. In ciò risiede il grande valore di questi termini vaghi per il demagogo, politico o professionale. Cosí come un candidato alla presidenza può parlare della necessità di ridare "salute" all'economia della nazione, senza specificare se intende promuovere un pareggio del bilancio statale o un deficit finanziario, uno psichiatra può parlare di "salute mentale" senza rivelare se vuol promuovere l'individualismo o il collettivismo, l'autonomia o l'eteronomia.

[9] Vedi T. S. Szazs, *Schizophrenia: The Sacred Symbol of Psychiatry* (Basic Books, New York 1976), capitolo I.

Gli psicoterapeuti fanno molte cose; l'obiettivo professato è sempre quello di fornire la terapia. Spesso, però, i tentativi di curare un paziente sono in realtà sforzi per alterare la sua condotta da una modalità a un'altra. Ci sono cosí psichiatri che cercano di trasformare coppie infelici in coppie felici, omosessuali in eterosessuali, criminali in non-criminali, o in generale pazienti malati di mente in ex-pazienti mentalmente sani. In breve, la psicoterapia è etica secolare. È la religione di persone formalmente irreligiose: una religione col suo linguaggio, che non è il latino ma il gergo medico, coi suoi codici di condotta, che non sono etici ma legalistici, e con la sua teologia, che non è il cristianesimo ma il positivismo.

2.

Come convincere la gente: la retorica come farmaco

I

Cercar di dimostrare che la psicoterapia è retorica è come cercar di dimostrare che la mucca è un mammifero. Perché farlo, allora? Per due motivi: perché oggi è opinione ufficiale delle istituzioni dominanti della società che la psicoterapia sia una forma di cura medica,[1] e per il fatto che un apprezzamento della retorica è tutt'altro che scomparso dalla coscienza contemporanea.[2] Per vedere la psicoterapia come conversazione anziché come cura dobbiamo quindi non solo considerare l'errore della sua classificazione come intervento medico ma inoltre riesaminare l'argomento della retorica e valutare la sua importanza in relazione alla cura delle malattie mentali.

In parole povere, cos'è che fanno in pratica paziente e psicoterapeuta? Essi si parlano e si ascoltano. Di cosa parlano? In senso stretto, il paziente parla di se stesso, e il terapeuta parla del paziente. In senso piú ampio, però, entrambi parlano anche di altre persone e di varie questioni che riguardano le loro esistenze. L'essenziale è che ciascuno cerca d'indurre l'altro a vedere o fare le cose in un certo modo. È questo che qualifica le loro azioni come profondamente retoriche. Se lo psicoterapeuta e il suo paziente non fossero retori, non potrebbero svolgere l'attività che oggi definiamo convenzionalmente *psicoterapia*, cosí come se le mucche non allattassero la loro prole non potremmo chiamarle mammiferi.

Uno dei piú importanti influssi che agirono sullo sviluppo della psicanalisi per opera di Freud furono i dialoghi socratici. Socrate impegnava i suoi perplessi interlocutori in un certo tipo di conversazione che i greci chiamavano *retorica*. E Socrate fu celebrato come un gran-

[1] Vedi T. S. Szasz, *The Myth of Psychotherapy*, "American Journal of Psychotherapy", 20 (ottobre 1974), pp. 517-26.

[2] Vedi, in generale, R. L. Johannesen, R. Strickland e R. T. Eubanks (a cura di), *Language Is Sermonic. Richard M. Weaver on the Nature of Rhetoric* (Louisiana State University Press, Baton Rouge 1970); e T. S. Szasz, *Karl Kraus and the Soul-Doctors: A Pioneer Critic and His Criticism of Psychiatry and Psychoanalysis* (Louisiana State University Press, Baton Rouge 1976).

de *retore*. Perché, allora, anche Sigmund Freud, Carl Jung e gli altri pionieri della psicoterapia non sono chiamati retori, e perché la loro arte non è definita retorica?

II

La netta distinzione operante nel pensiero occidentale fra corpo e mente, fra malattie corporee e mentali, risale a Platone. È a Platone, tuttavia, che dobbiamo la concezione che il compito del medico del corpo è quello di curare con mezzi biologici o scientifici, mentre il compito del medico dell'anima è quello di curare con mezzi verbali o retorici. Nel *Fedro*, Platone mette in bocca a Socrate la seguente affermazione: "Forse che la retorica... non è una specie di arte per dirigere le anime... In entrambe le arti [la medicina e la retorica] è necessario esaminarne la natura; nel primo caso quella del corpo e nell'altro quella dell'anima, se volete procedere scientificamente, e non soltanto con gli abituali sistemi empirici, per applicare medicina e dieta al fine di determinare salute e forza nel primo caso, e nel secondo per applicare ragionamenti e norme di condotta adeguate a infondere la persuasione e le virtú da voi desiderate."[3] Sarebbe difficile esprimere meglio la natura di questa divisione di lavoro.

I romani non solo riaffermarono la classica distinzione platonica fra la cura dei corpi e quella delle anime, ma inoltre ribadirono che mentre i metodi della prima erano "muti" quelli della seconda erano "verbali." Per Virgilio, la medicina è la *muta ars*, l'arte silente,[4] mentre Vegezio, uno scrittore romano del quarto secolo, afferma in modo specifico che "animali e uomini non debbono essere curati con vane parole ma con la sicura arte della medicina."[5] In effetti, non sottolineeremo mai abbastanza, nel nostro sforzo di chiarire le origini storiche della psicoterapia moderna, l'importanza della distinzione fra l'arte muta del medico del corpo e l'arte semantica del medico dell'anima.

Nel suo pregevole studio *La terapia della parola nell'antichità classica*, Pedro Lain Entralgo fa risalire tali origini ai retori greci e romani. L'arte di parlar bene era allora, naturalmente, una questione di suprema importanza, giacché conferiva all'oratore o al retore una posizione di preminenza fra gli uomini. Per i greci c'era addirittura qualcosa di divino nell'arte dell'eloquio suadente, ed esisteva una dea della persuasione, chiamata Peito.[6] Anche se le idee di Lain Entralgo lo

[3] Platone, *Fedro*, XLIII 261a e LIV 270b.

[4] Citato in P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, trad. (Yale University Press, New Haven 1970), p. xxi.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 66.

inducono a cercar di riconciliare la cura dei corpi e la cura delle anime, la medicina e la psichiatria, egli fa nondimeno osservare che nella concezione greca classica della retorica la parola persuasiva poteva guarire o nuocere a seconda delle intenzioni di chi la pronunciava. "Ma sappiamo anche," scrive, "che la parola persuasiva è un *pharmakon*, nel duplice senso, di medicamento e di veleno, del termine greco."[7]

Lain Entralgo mostra anche che Platone riconobbe il ruolo fondamentale della *katharsis*, nella duplice accezione di purgazione e di purificazione, nella cura delle anime: "Per Platone, l'agente catartico che la 'malattia dell'anima' richiede in modo specifico è la parola adeguata ed efficace."[8] Quest'idea è espressa in modo piú succinto in *Carmide*, dove Platone fa dire a Socrate: "La cura dell'anima... dev'essere effettuata con l'impiego di certi carmi magici, e questi sono parole appropriate."[9] Lain Entralgo conclude cosí che non possiamo fare a meno di "vedere Platone come l'inventore della psicoterapia verbale scientifica, o *kata technen*... Senz'ombra di dubbio, Platone diviene cosí l'inventore di una psicoterapia verbale rigorosamente tecnica."[10] Benché Lain Entralgo dica il vero, a mio avviso si sbaglia in pieno nel concludere che l'invenzione di Platone è "scientifica."

Aristotele ci ha messi in guardia dal confondere la retorica con la scienza. Se vogliamo cogliere la vera natura della psicoterapia, dobbiamo rifarci alle idee di Aristotele sulla retorica e applicarle alle pratiche dei moderni curatori della mente.

Aristotele apre il suo libro sulla *Retorica* con quest'osservazione: "La retorica è il contraltare della dialettica. Entrambe si occupano di cose che rientrano, piú o meno, nello scibile generale di tutti gli uomini e non appartengono a nessuna scienza definita. Di conseguenza, tutti gli uomini si servono, piú o meno, di entrambe."[11] Qui Aristotele usa la retorica e la dialettica per riferirsi alle arti del parlare in pubblico e della discussione logica. Dopo aver identificato la retorica coll'eloquio persuasivo, Aristotele ne distingue tre varietà: politico, forense e cerimoniale.

Il discorso politico ci esorta a fare o a non fare qualcosa: uno di questi due indirizzi è sempre preso dai consiglieri privati, nonché dagli uomini che si rivolgono a pubbliche assemblee. Il discorso forense attacca o difende qualcuno: una o l'altra di queste due cose deve sempre essere fatta dalla parte di una causa. L'oratore cerimoniale esalta o biasima qualcuno. Questi tre tipi di retorica si riferiscono a tre diversi tipi di tempo. L'oratore politico s'interessa al futuro: i suoi consigli, a favore o contro, hanno come oggetto cose da fare in futuro. La parte in una causa giudiziaria si riferisce al passato; un uomo accusa l'altro e

[7] *Ibid.*, p. 95; vedi anche T. S. Szasz, *Ceremonial Chemistry: The Ritual Persecution of Drugs, Addicts, and Pushers* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1974; trad. it. *Il mito della droga*, Feltrinelli, Milano 1974).
[8] P. Lain Entralgo, *op. cit.*, p. 136.
[9] Platone, *Carmide*, V, 156a.
[10] Lain Entralgo, *op. cit.*, pp. 137 e 126.
[11] Aristotele, *Retorica*, I, 1354a.

l'altro si difende, con riferimento a cose già fatte. L'oratore cerimoniale si rivolge, propriamente parlando, al presente, giacché tutti gli uomini lodano o biasimano tenendo presente lo stato di cose esistente in quel momento, anche se spesso trovano utile anche ricordare il passato o fare congetture circa il futuro.[12]

Gli psicoterapeuti ricorrono a tutti e tre i tipi di discorso retorico. Aristotele fa anzi osservare incidentalmente, come se fosse perfettamente ovvio — com'era senza dubbio nella Grecia classica — che i consiglieri privati si comportano allo stesso modo degli uomini che parlano a pubbliche assemblee. Qui l'errore di categoria della psichiatria moderna risalta a chiare lettere: nessuno oggi crede che quello che i politici fanno costituisca una forma di cura medica, ma molti credono che sia cura medica quello che fanno gli psichiatri.

Aristotele descrive i vari modi in cui il retore compie il suo lavoro, che è quello di convincere il suo interlocutore o pubblico. Fra i suoi metodi ha un ruolo primario l'uso dell'entimema, che Aristotele considera l'"essenza della persuasione retorica."[13] Un entimema è un tipo di sillogismo o di argomento dove una delle premesse, in genere la maggiore, è sottintesa. L'entimema è quindi assai affine alla metafora. Per esempio, l'argomento che lo psicoterapeuta è un tipo di guaritore medico e dovrebbe essere un medico qualificato è un entimema: la premessa inespressa è che una persona in grado di far sí che un individuo apparentemente malato si senta meglio con un metodo apparente medico somministra una cura e quindi pratica la medicina. Una volta espressa la premessa, è possibile discuterla. Per esempio si potrebbe sostenere che cosí come non tutto quello che induce la gente a sentirsi male costituisce malattia, non tutto quello che la fa sentir bene costituisce una cura.

Aristotele prende in considerazione anche il rapporto fra retorica e scienza. "La verità è," scrive, "che la retorica è una combinazione fra la scienza della logica e la branca etica della politica, ed è in parte simile alla dialettica e in parte simile al ragionamento sofistico. Ma piú cerchiamo di rendere la dialettica o la retorica non ciò che veramente sono, cioè facoltà pratiche, ma scienze, piú distruggiamo inavvertitamente la loro vera natura, perché le rifoggiamo e le trasferiamo al dominio delle scienze che trattano di argomenti definiti anziché semplicemente di parole e forme di ragionamento."[14]

Dato che la retorica è l'arte del discorso persuasivo, considerazioni sulla retorica sollevano necessariamente la questione degli intenti del retore. I fini della retorica politica, spiega Aristotele, variano come quelli del governo. "Il fine della democrazia," scrive, "è la libertà; quello dell'oligarchia la ricchezza; quello dell'aristocrazia il manteni-

[12] *Op. cit.*, I, 1358b.
[13] *Op. cit.*, I, 1354a.
[14] *Op. cit.*, I, 1359b.

mento dell'educazione e delle istituzioni nazionali; quello della tirannia la protezione del tiranno."[15] Analogamente, lo scopo della medicina è la salute, e quello della psicoterapia la salute mentale. Quest'ultima affermazione, però, è di per sé un entimema, poiché nasconde la premessa che la salute mentale sia altrettanto facilmente identificabile come la libertà o la ricchezza.

In effetti, immediatamente dopo il brano sopra citato Aristotele respinge esplicitamente un simile approccio nominalistico alle cose umane, optando invece per una posizione agilmente empirica. "Noi impareremo le qualità dei governi," dichiara, "nello stesso modo in cui impariamo le qualità degli individui, giacché essi si rivelano nei loro atti decisi deliberatamente, atti che sono determinati dagli obiettivi che li ispirano."[16] Esattamente lo stesso può dirsi dei pazienti psichiatrici e dei guaritori mentali: i sintomi dei primi e i trattamenti somministrati dai secondi sono essi stessi atti di scelta compiuti da agenti morali. Naturalmente, possono non essere atti deliberati esattamente nello stesso modo di quando scegliamo di metterci una cravatta piuttosto che un'altra, ma sono nondimeno "deliberati atti di scelta," e rivelano, meglio di qualsiasi altra cosa, i fini degli attori. Questa semplice idea è anche la chiave che Freud e Jung usarono per scoprire il significato dei sintomi mentali, ed è la chiave che noi possiamo usare per scoprire il significato delle cure mentali. Noi non possiamo assimilare le malattie e le cure mentali a un modello medico; tramite i loro sintomi, i pazienti psichiatrici cercano di conseguire certi scopi, cosí come fanno i guaritori mentali con le loro cure. In quanto queste due parti riuniscono le loro forze, è necessario riconsiderare la loro interazione e dedurne quali fini stia perseguendo separatamente ciascuna delle due, e quali fini entrambe stiano perseguendo assieme. All'atto pratico, questi scopi variano esattamente come gli obiettivi perseguiti dagli uomini politici e dal popolo in generale.

Aristotele ci ha cosí fornito fondamenta solide per identificare e studiare gli esseri umani come agenti morali. Egli addirittura anticipò alcune delle moderne "spiegazioni" positivistico-riduzioniste delle "cause" delle azioni umane, spiegazioni che evidentemente non mancavano, anche ai suoi tempi, di sostenitori. "Né, di nuovo, l'azione è dovuta a ricchezza o povertà," dichiara Aristotele, come in risposta al moderno retore della salute mentale che offre scuse a beneficio di delinquenti e assassini "svantaggiati." "È certo vero che i poveri, a motivo della loro indigenza, hanno appetito di denaro, e che i ricchi, potendo disporre di piaceri superflui, sono avidi di tali piaceri: ma anche in questo caso le loro azioni saranno *determinate* non dalla ricchezza o dalla povertà ma dall'appetito."[17]

[15] *Op. cit.*, I, 1366a.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*

III

Cosí come il mezzo di espressione del pittore è il colore sulla tela e quello del musicista la vibrazione delle corde di un pianoforte o di un violino, il mezzo di espressione dell'oratore e dello scrittore è il linguaggio. Chiaramente, Freud e i suoi seguací lavorarono servendosi di quest'ultimo mezzo. Non solo gli psicanalisti della vecchia scuola parlavano moltissimo ai loro pazienti (molto di piú di quanto la gente oggi immagini), ma scrivevano anche moltissimo. Il loro interesse per il linguaggio faceva parte integrante della loro cultura. Per illuminare quest'ultimo punto, voglio richiamare l'attenzione su un aspetto quasi dimenticato dell'ambiente culturale in cui sorse la psicoterapia moderna: nelle nazioni europee di lingua tedesca durante la seconda metà del diciannovesimo secolo erano fiorenti non solo la fisica e la chimica ma anche la filologia e la linguistica. Lo studio delle lingue — studi sulla parola e sulla scrittura sotto i punti di vista storico, antropologico, religioso, psicologico e strutturale — era popolare all'interno e all'esterno dei circoli accademici.

L'idea di umanità, la demarcazione fra essere umano ed essere nonumano, è stata evidentemente connessa con l'idea di linguaggio fin dagli albori della storia. Ciò non sorprende molto ma ha nondimeno un' importanza senza pari: per una definizione di ciò che un essere umano è o dovrebbe essere, il linguaggio rimane forse il criterio singolo piú importante. L'idea che il pensiero non può esistere senza la parola era implicita nella lingua greca. *Phrazomai*, il termine greco per la frase "io medito," significa letteralmente "io parlo a me stesso." Anche *Logos*, il termine greco per "ragione," significa "parola."[18]

Uno degli studiosi del linguaggio del diciannovesimo secolo il cui lavoro ha una particolare attinenza alla natura della psicoterapia è Fritz Mauthner (1849-1923). La sua tesi fondamentale era che il linguaggio è in tutto e per tutto metaforico, e che in ciò risiede il suo immenso potere. Piú specificatamente, Mauthner suggerí che "la metafora e l' associazione sono identiche," che "l'associazione di pensieri... è fondamentalmente nient'altro che un'espressione intollerabilmente pedante... per il concetto di metafora."[19] Egli aveva in pratica offerto un'interpretazione linguistico-retorica quasi pienamente articolata del metodo psicanalitico: Freud richiede dai suoi pazienti "libere associazioni," come definisce i loro confronti mentali di un oggetto od evento con un altro, e offre loro in cambio "interpretazioni," come definisce i propri paragoni mentali di un oggetto o evento con un altro. L'intera operazione è linguistica, nel senso specifico di aver a che fare con la classificazione di comparazioni: come letterale o metaforico, sano o malato, legittimo o illegittimo.

[18] G. Willis, *The Philosophy of Speech* (George Allen & Unwin, London 1919), p. 198.
[19] G. Weiler, *Mauthner's Critique of Language* (Cambridge University Press, 1970), p. 158.

Il secondo tema favorito di Mauthner era il potere delle parole. Egli inventò addirittura un nuovo termine, *logocrazia*, per designarlo.[20] Secondo Gershon Weiler, l'opinione di Mauthner sulla logocrazia — ovvero potere della retorica — era "che è precisamente quella caratteristica delle parole che le rende inadeguate per la descrizione delle cose cosí come sono, cioè il loro bagaglio storico di associazioni, a renderle eminentemente idonee a indurre stati d'animo e sentimenti nelle persone e spingerle all'azione... Appellarsi alla 'patria' o alla 'giustizia' significa affidarsi alla grande risonanza emotiva che queste parole hanno."[21]

Anche se non inventò l'idea, Freud era eccezionalmente esperto nel definire certi disturbi accusati da persone fisicamente sane *sintomi* di *malattie* sotterranee, definite *nevrosi*, che egli si offrí poi di alleviare mediante una specie di conversazione denominata *psicanalisi*. Secondo quest'opinione, Freud scoprí nuove malattie e nuove cure piú o meno nello stesso modo in cui il capo di una leggendaria tribú di barbari scoprí una nuova specie di cani. Ecco la storia, raccontata da Mauthner: "L'imperatore Marco Aurelio mandò leoni a combattere coi suoi soldati contro una tribú di barbari. I membri di questa tribú non avevano mai visto dei leoni e quindi chiesero al loro capo che razza di bestie fossero. Questo capo, che 'conosceva l'importanza dei nomi e delle parole,' rispose: 'Sono cani, cani romani.' Al che i suoi uomini passarono a trattarli come cani, colpendoli a morte con le loro mazze."[22]

Mauthner fu forse il primo pensatore moderno ad articolare chiaramente l'idea, di cui normalmente i filosofi del linguaggio contemporanei gli fanno credito, che è un errore enorme, forse fatale, credere che solo perché qualcuno usa una parola debba esistere necessariamente nel mondo ciò che viene designato con tale parola. Mauthner considerava questa naturale tendenza a materializzare l'astrazione "come l'origine non solo della confusione speculativa ma anche dell'ingiustizia pratica e del male nel mondo... [Egli] considerò la metafisica e il dogmatismo come due facce di una stessa medaglia, che era anche la fonte dell'intolleranza e dell'ingiustizia."[23] Può darsi che Mauthner si sia spinto un po' troppo oltre nello stabilire un parallelo fra l'origine del male nel mondo e la sua giustificazione linguistica, ma aveva chiaramente scoperto qualcosa d'importante. Quanto importante risulta evidente dalle seguenti brevi citazioni dal suo libro, dal significativo titolo *Sprache und Psychologie* [Linguaggio e psicologia], pubblicato nel 1901:

> Se il linguaggio fosse una cosa — una sorta di strumento — allora si deteriorebbe o logorerebbe con l'uso. Ma il linguaggio non è un oggetto, non è uno strumento, ma un uso. Il linguaggio è semplicemente uso del linguaggio. Questo non è un gioco di parole, ma un fatto. Esso spiega perché piú il linguaggio viene usato piú ricco e forte diventa.
> [...]
> La deplorevole condizione del mondo si riflette, come in uno specchio, nel linguaggio. Il latino, all'apogeo dell'Impero, era una lingua malata prima di diventare una lingua morta. I linguaggi culturali della nostra epoca sono similmente malati, intimamente corrotti... I linguaggi della sofisticazione si sono tutti sviluppati attraverso la metaforizzazione e sono diventati tutti infantili una volta che sono stati dimenticati i significati delle metafore.[24]

[20] *Ibid.*, p. 141.
[21] *Ibid.*, pp. 141-42.
[22] *Ibid.*, p. 142.
[23] A. Janik e S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (Simon and Schuster, New York 1973), p. 123.

IV

Probabilmente nessuno studioso contemporaneo ha colto la natura fondamentalmente retorica del linguaggio, specie del linguaggio della scienza sociale, cosí bene come Richard Weaver. Egli non si è mai stancato di ammonirci che col declino della retorica "si è verificato un grande cambiamento in termini di valutazione," giacché i linguaggi chiaramente carichi di valori della teologia e della tragedia sono stati rimpiazzati dai linguaggi apparentemente scevri di valori della scienza e della tecnologia. Il linguaggio, insistette Weaver, "è tenuto ad avere carattere di sermone... Esso non cessa mai di predicare. [Di conseguenza] i sostenitori della semplice dialettica... sono fra i nemici piú sovversivi delle società e della cultura."[25]

Fra questi nemici sovversivi Weaver mise in primo piano i cultori delle scienze sociali, e a ragione. Perché? Perché la scienza tratta necessariamente dell'astratto e dell'universale, mentre la retorica attiene sempre al particolare e all'individuale.[26] Benché Weaver non si riferisca mai in modo specifico agli psichiatri o agli psicoterapeuti, la sua ammonizione circa il carattere retorico della scienza sociale si rivolge con grande forza alla psichiatria e alla psicoterapia. In quale altro campo le persone si dedicano in modo piú evidente a un'attività manifestamente scientifica — razionalizzata in termini di malattie, diagnosi e cure — in cui, in pratica, le uniche cose che veramente contano sono "gli uomini singoli nelle loro situazioni individuali?"[27] Gli psicoterapeuti possono pontificare, e naturalmente lo fanno, di istinti e di Es, di complessi di Edipo e di memorie infantili, di depressioni monopolari e bipolari, di enzimi nel cervello e di endocrine nel sangue, ma tutto questo è, all'atto pratico, "pura retorica." Ciò che conta, ciò che

[24] F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Vol. I, Sprache und Psychologie* [*Contributi a uno studio critico del linguaggio. Vol. I, Linguaggio e psicologia*] (J. G. Cotta, Stuttgart 1901), pp. 23, 214-15.
[25] Johannesen, Strickland, Eubanks (a cura di), *Language Is Sermonic*, pp. 224, 181.
[26] *Ibid.*, p. 206.
[27] *Ibid.*

è reale e vero, è quanto medico e paziente, psicoterapeuta e cliente, concretamente dicono e fanno.

Possiamo cosí vedere perché i linguaggi della psichiatria, della psicanalisi e della psicoterapia — come i linguaggi apparentemente scientifici di una scienza dell'uomo e della cura delle malattie mentali — sono necessariamente anti-individualistici, e quindi costituiscono una minaccia per la libertà e la dignità umana. Non si può non convenire con la conclusione di Weaver secondo cui "la riscoperta del valore e della comunità nel nostro tempo esige una riaffermazione del ruolo generalmente culturale della retorica."[28] Le considerazioni di Weaver ci riportano all'importanza della retorica per la psicoterapia, e alla psicanalisi come suo paradigma. Che Freud fu un retore può essere ovvio o no, a seconda dei punti di vista personali circa la psicanalisi: è ovvio per chi considera Freud un grande scrittore ricco d'immaginazione, o un moralista, o un creatore di miti; ma non è ovvio, e può addirittura sembrare incredibile, per coloro che lo vedono come uno scienziato della mente umana, in special modo della "mente inconscia," e come lo scopritore di una nuova forma di cura per le malattie mentali.[29]

Se accettiamo l'asserzione che gli psicoterapeuti sono dei retori, dobbiamo vedere se sono nobili o spregevoli. Questa distinzione dipende da come giudichiamo un particolare retore, cioè se capace d'indirizzare i suoi ascoltatori verso ciò che è bene oppure ciò che è male, e questo giudizio varierà a seconda dei valori di chi lo emette. È interessante tuttavia notare che Weaver identifica il basso retore come una persona che "cerca sempre di far mancare [agli individui] il sostegno che il coraggio personale, le nobili associazioni e la filosofia divina forniscono a un uomo."[30] Per quanto i suoi esempi del tipico retore spregevole siano il giornalista e il propagandista politico, la caratterizzazione che egli ne fa è valida anche per lo psicanalista o lo psicoterapeuta. "Nulla egli [il basso retore] teme di piú di un'autentica dialettica," scrive Weaver. "Discutendo soltanto un aspetto di un argomento, citando la causa ma non la conseguenza o la conseguenza ma non la causa, azioni senza agenti o agenti senza azione, riesce spesso a impedire la definizione e il ragionamento basato sul rapporto di causa ed effetto."[31]

Come il basso retore si serve del linguaggio per accrescere il proprio potere, per produrre convertiti alla propria causa e creare fedeli seguaci della sua persona, cosí il retore nobile si avvale del linguaggio per svezzare gli uomini dalla loro inclinazione a dipendere dall'autorità, per incoraggiarli a pensare e a parlare con chiarezza e per insegnargli ad essere i padroni di se stessi. È cosí, dichiara Weaver, che "la retorica nel suo senso piú vero [cioè la retorica nobile] cerca di perfezionare gli uomini mostrando loro versioni migliori di se stessi, anelli di una catena che si estende verso l'ideale, che soltanto l'intelletto può afferrare e soltanto l'anima amare. Questo è l'amore giustificato di cui nessuno può provar vergogna, e colui che non ne avverte l'influenza si trova veramente escluso dalla comunione delle menti."[32] È questo il criterio su cui mi baso per giudicare Freud e gli psicanalisti e psicostorici da lui generati come bassi retori.

[28] *Ibid.*, p. 184.
[29] Vedi Szasz, *Kraus*, specialmente capitolo III.
[30] R. M. Weaver, *The Ethics of Rhetoric* (Regnery, Chicago 1953), p. 11.
[31] *Ibid.*, pp. 11-12.

V

Come ha fatto il vocabolario medico, o piuttosto pseudomedico, della moderna psichiatria a soppiantare il vocabolario dell'oratoria, dell'etica e della politica? Nel suo celebre libro *Battle for the Mind* [Battaglia per la mente], William Sargant, noto come il piú eminente psichiatra organico della Gran Bretagna, spiega la sua scelta di questo sottotitolo per il suo libro: *Fisiologia della conversione e del lavaggio del cervello*. Distinguendo esplicitamente i suoi interessi da quelli dei retori, Sargant insiste di essere interessato al cervello, non alla mente, e nello stesso tempo riafferma la natura incontrovertibilmente retorica e repressiva degli interventi psichiatrici:

> Quello che mi sta a cuore qui *non* è l'anima immortale, che è dominio del teologo, e neppure la mente nel senso piú ampio del termine, che è dominio del filosofo, bensí il cervello e il sistema nervoso, che l'uomo condivide col cane e gli altri animali... Questo studio verte sui metodi meccanici in grado d'influenzare il cervello che sono a disposizione di molti agenti, certi evidentemente molto cattivi; tuttavia ha a che fare con la meccanica del cervello, non con gli aspetti etici e filosofici di un problema che altri sono molto piú competenti a discutere di me.[33]

Questo brano, e altri che citerò fra poco, ci ricordano la famosa raccomandazione di Hitler secondo cui i politici devono servirsi soltanto di grosse bugie. Le piccole bugie, ammoní Hitler, vengono facilmente smascherate, screditando la persona che le ha espresse, mentre invece le grosse bugie sbalordiscono, imponendo l'accettazione della menzogna come una verità e del mentitore come un capo.

Gran parte del libro di Sargant tratta della "conversione," nel senso religioso tradizionale. Eppure anche la conversione è considerata da Sargant, come egli dichiara, da un punto di vista puramente medico. "Mi si conceda che io non discuto certi tipi di conversione puramente intellettuale ma soltanto, anziché degli argomenti intellettuali, quegli

[32] *Ibid.*, p. 25.
[33] W. Sargant, *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brainwashing* (Harper & Row, New York 1971), p. viii.

stimoli fisici o fisiologici che sembrano contribuire a produrre una conversione provocando un'alterazione nella funzione cerebrale del soggetto. Da qui il termine 'fisiologia' nel titolo."[34] Si potrebbe concludere che Sargant scrive di neurofisiologia. In realtà niente potrebbe essere piú sbagliato. Come mostra il primo paragrafo del suo libro, egli parla di politica. Tuttavia Sargant insiste che le sue materie sono la fisiologia e la meccanica del cervello:

> Politici, preti e psichiatri devono spesso affrontare lo stesso problema: come trovare i mezzi piú rapidi e permanenti per cambiare le credenze di un uomo. Quando, verso la fine della Seconda Guerra Mondiale, cominciai a interessarmi alla similarità dei metodi che sono stati usati, di tanto in tanto, dalle discipline politiche, religiose e psichiatriche, mancai di prevedere l'enorme importanza oggi annessa al problema, a motivo di una lotta ideologica che sembra destinata a decidere il corso della civiltà per secoli a venire. Il problema del medico e del suo paziente malato di nervi, e quello del capo religioso che cerca di ottenere e mantenere nuovi convertiti, è oggi diventato il problema d'interi gruppi di nazioni, che vogliono non solo confermare certi credi politici all'interno dei loro confini ma anche fare opera di proselitismo nel mondo esterno.[35]

Questo brano sembrerebbe una chiara affermazione delle similarità fra politica e psichiatria, e in particolare della loro base comune nella retorica. Invece non è cosí, secondo Sargant, che in realtà nega il ruolo della retorica, o della repressione, sia in politica sia in psichiatria: "La conclusione raggiunta è che semplici meccanismi fisiologici di conversione esistono... La lotta politico-religiosa per la mente dell'uomo può essere vinta da chiunque diventi piú versato nelle funzioni normali e anormali del cervello, e sia piú pronto a servirsi delle conoscenze acquisite."[36]

Benché Sargant si serva dei termini *persuasione* e *suggestione*, nelle sue spiegazioni e giustificazioni delle cure mentali ripone tutta la sua fede in metodi e modelli fisiologici: "Le tecniche psicoterapeutiche che comportano semplicemente un discorso rivolto al paziente si dimostrano in genere inefficaci nella cura di stati gravi di disordine mentale, anche quando possono essere suscitate forti emozioni... Risultati molto migliori possono essere ottenuti con una combinazione di psicoterapia con l'una o l'altra delle moderne shockterapie di recente introduzione, o con operazioni al cervello."[37] Celebrando il cervello come l'organo della malattia mentale, egli sostiene la necessità di una sua alterazione mediante un trattamento psichiatrico, e piú tale trattamento è radicale, tanto meglio: "Allo stato attuale delle conoscenze mediche l'unica cura promettente per certi pazienti affetti da ossessioni croniche, schizofrenia cronica o ansietà o depressione cronica, pazienti refrattari a qualsiasi forma di shockterapia, psicoterapia o chemioterapia è un intervento chirurgico a cui, di regola, si ricorre quando tutto il resto è fallito: i piú recenti perfezionamenti dell'operazione denominata 'leucotomia prefrontale.'"[38]

[34] *Ibid.*, p. ix.
[35] *Ibid.*, p. 37.
[36] *Ibid.*, pp. 48-49.
[37] *Ibid.*, p. 129.

La leucotomia, spiega Sargant, rende gli psicotici piú "aperti alla suggestione e alla persuasione senza un'ostinata resistenza."[39] Inoltre li aiuta a "pensare in modo piú logico, e ad esaminare nuove teorie senza prevenzioni intellettuali."[40] Egli offre questo straordinario esempio: "Un paziente con un'illusione messianica si era dimostrato totalmente refrattario a un'intensiva cura psicanalitica, ma dopo la leucotomia era in grado di discutere delle sue pretese messianiche con un infermiere intelligente e di lasciarsi convincere ad abbandonarle. Anche genuine conversioni religiose sono osservabili dopo le nuove operazioni modificate di leucotomia. Infatti la mente è liberata dalla sua vecchia camicia di forza e nuove credenze e nuovi atteggiamenti religiosi possono ora prendere il posto di quelli vecchi."[41]

Si direbbe che a Sargant piaccia immensamente cambiare le convinzioni religiose della gente. Un altro caso di leucotomia "riuscita" da lui citato fu l'operazione eseguita su un'alta dignitaria dell'Esercito della Salvezza: "Essa sposò un ecclesiastico. Giacque per anni in un ospedale, lamentandosi continuamente di aver peccato contro lo Spirito Santo. Se ne lamentò per settimane e mesi, e il suo povero marito fece del suo meglio per distrarla, ma invano. Allora decidemmo di operarla... Quando le furono tolte le bende, le chiesi: 'Come sta adesso? E lo Spirito Santo?' Sorridendo, essa rispose: 'Oh, lo Spirito Santo; ma lo Spirito Santo non esiste.'"[42]

Ciò nondimeno, Sargant insiste che la religione, la retorica e la repressione psichiatriche non sono religione, retorica e repressione: sono semplicemente delle cure che riportano persone malate alla salute: "I medici — se posso parlare per la mia professione — non sostengono certo di essere in grado di formulare una nuova dispensa religiosa o politica; la loro funzione è semplicemente quella d'imparare come fornire la salute che permetterà di lottare per le piú opportune di tali dispense e di conquistarle."[43]

Questo senza dubbio imposta in modo chiaro e preciso la questione di una psichiatria e di una psicoterapia mediche. A mio avviso, però, questa difesa poggia su niente di piú sostanziale delle metafore della salute mentale e della malattia mentale e di una retorica psicoterapeutica socialmente avallate come comprensive dei principi e delle pratiche della cura psichiatrica.

[38] *Ibid.*, p. 137.
[39] *Ibid.*, p. 138.
[40] *Ibid.*, p. 139.
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*, pp. 139-40.
[43] *Ibid.*, p. 350.

3.

La cura delle anime: la religione come medicina

I

Gli ingredienti basilari della psicoterapia sono la religione, la retorica e la repressione, che sono di per se stesse categorie che vengono a sovrapporsi le une alle altre. Però, in conformità con le pretese mediche e scientifiche della psichiatria, il lettore dei moderni testi psichiatrici non scoprirebbe questo fatto a una loro attenta lettura. Gli psichiatri che scrivono sulla natura della loro disciplina medicalizzano i suoi contenuti, le sue operazioni e il suo vocabolario; gli psichiatri che scrivono sulla storia di tale disciplina, e in particolar modo sulla storia della psicoterapia, medicalizzano le sue origini e il suo sviluppo. Cosí, benché la maggior parte degli storici della psichiatria facciano fuggevoli accenni alla preistoria religiosa della psicoterapia, collegano le sue origini religiose alle origini religiose di ogni forma di cura e ignorano del tutto la vera antesignana della moderna psicoterapia: la cura pastorale delle anime.*

* Testi come quelli di Gregory Zilboorg e di Franz Alexander e Sheldon Selesnick non accennano neppure a questo argomento.[1] L'enciclopedia *Scoperta dell'inconscio* di Henri Ellenberger è eccezionale in quanto contiene un paragrafo di tre pagine e mezza dedicato specificatamente alla cura delle anime.[2] Ma Ellenberger distorce la natura essenziale della psicoterapia abbinando la cura delle anime alla religione e quindi opponendola a una psicoterapia moderna, che egli chiama "scientifica," reintroducendo cosí nella psichiatria l'errore fatale di confondere la retorica con la scienza, errore da cui mise in guardia Aristotele.[3] John T. McNeill osserva che un tipico testo psichiatrico, come la *Breve storia del progresso psichiatrico* di Nolan D. C. Lewis, definisce la psichiatria come "una branca altamente specializzata della pratica della medicina" e non fa affatto menzione della cura delle anime. "La dissociazione della psicoterapia dalle tradizioni teologiche e filosofiche è qui completa."[4] Tutti gli altri testi psichiatrici autorevoli illustrano lo stesso preconcetto.

[1] Vedi G. Zilboorg, *A History of Medical Psychology* (Norton, New York 1941; trad. it. *Storia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1963); e F. G. Alexander e S. T. Selesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present* (Harper & Row, New York 1966).

[2] H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (Basic Books, New York 1970), pp. 43-46 (trad. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1972).

[3] Vedi p. 35 del presente volume.

[4] J. T. McNeill, *A History of the Cure of Souls* (Harper & Row, New York 1951), p. 320.

La frase "cura delle anime" deriva dal latino *cura animarum*, una frase che designava una delle piú importanti funzioni della chiesa cattolica. Evidente è l'importanza di questa frase. L'anima è l'essenza della personalità umana; distingue le persone dagli animali o dalle cose e "fa sí" che esse siano agenti morali. "La cura delle anime," scrive John T. McNeill nella sua *Storia della cura delle anime*, è quindi "la cura soccorritrice e curativa delle persone in quelle cose che vanno oltre le esigenze della vita animale."[5] Come vedremo, è impossibile modificare in meglio questa semplice ma pregnante concettualizzazione che distingue non tanto fra corpo e mente, come avrebbero fatto degli anticartesiani semplicistici, ma piuttosto fra esseri umani come animali e come agenti morali.

In effetti, psicoterapia è un nome moderno e di tono scientifico per ciò che un tempo era chiamato "cura delle anime." La vera storia della psichiatria inizia quindi non con gli psichiatri dell'inizio del diciannovesimo secolo ma coi filosofi greci e i rabbini ebrei dell'antichità, e continua coi preti cattolici e i pastori protestanti, per un periodo di circa due millenni, prima della comparsa sulla scena della storia del medico delle anime.

II

Non c'è bisogno di argomentare qui che nelle società scientificamente sottosviluppate tutti i generi di cura, sia del corpo sia della mente, sono religiosi. Il carattere di questo approccio sacrale alla terapia è esemplificato dal santuario di Esculapio a Epidauro. L'Asclepieion, come il santuario fu chiamato, consisteva di templi, un teatro, uno stadio, una palestra e una biblioteca, dove, come spiega Theodore Papadakis in una moderna guida di Epidauro, "ogni pellegrino poteva purificarsi e rigenerarsi."[6]

I greci credevano che la salute fosse naturale e la malattia fosse la conseguenza innaturale di un'influenza estranea tale da disturbare l'armonia della mente. Nella loro concezione, inoltre, l'agente che turbava l'armonia generale non era reale — cioè non aveva sostanza — ed era soltanto un'illusione o una chimera. Questi nemici della nostra armonia naturale, scrive Papadakis, "sono pericolosissimi perché aggrediscono la nostra mente e il nostro pensiero... Dapprima attaccano un uomo mentalmente, e se trovano che egli è senza difese o spiritualmente troppo debole per poterli sopprimere immediatamente, s' insediano nella sua mente e da lí si diffondono per invalidare anche il suo corpo."[7]

[5] *Ibid.*, p. vii.

[6] T. Papadakis, *Epidaurus: The Sanctuary of Asclepios* (Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1971), p. 16.

[7] *Ibid.*

Conseguiva da questa concezione che l'essenza di ogni tipo di terapia era la cura spirituale. "Una guarigione radicale è cosí ottenuta soltanto quando la mente stessa è curata, quando interviene un mutamento mentale (*metanoia*). Infatti, insieme con la mente, anche il corpo è necessariamente curato."[8] I greci riconoscevano nondimeno che il corpo può anche essere curato direttamente, per esempio con vari agenti medicinali, ma giudicavano questa forma di terapia superficiale, poiché lasciava le disarmonie di base non corrette, e quindi potenzialmente in grado di provocare nuove malattie in altre parti del corpo. L'approccio psicanalitico alla medicina psicosomatica riporta in auge queste metafore, mostrandoci che, lungi dall'essere il frutto di una moderna comprensione scientifica della malattia, tale approccio è in realtà una massiccia regressione medica a idee e pratiche curative dei primordi dell'ellenismo e pre-ellenistiche. Le differenze fondamentali fra cura medica e cura mentale sono già cristallizzate nell'antica Grecia, con Ippocrate (460-377 a.C. circa) come modello del guaritore medico e Socrate (470-399 a.C. circa) come guaritore mentale.*

Nei molti secoli che precedettero la nascita di Cristo, nonché nei diciannove che la seguirono, le conoscenze dell'umanità in fatto di medicina rimasero molto arretrate rispetto alle sue conoscenze nei campi della religione e della filosofia. In Israele e nella Grecia antichi il guaritore dell'anima è cosí non il medico ma il rabbino e il filosofo. Socrate, ci rammenta McNeill, "era, e voleva essere, uno *iatros tes psyches*, un guaritore di anime. Queste sillabe greche sono state ricomposte a formare la parola 'psichiatria.' Ma Socrate farebbe fatica a riconoscere lo psichiatra medico come un membro della sua confraternita. Una psichiatria scientifica indifferente alla religione e alla filosofia è un fenomeno nuovo e strano."[10] Nuovo, sí; strano, non diremmo. Inoltre, la psichiatria medica è non semplicemente indifferente alla religione ma implacabilmente ostile ad essa. In ciò consiste una delle supreme ironie della moderna psicoterapia; essa non è semplicemente una religione che pretende di essere una scienza, ma è in realtà una falsa religione che cerca di distruggere la vera religione.

* Werner Jaeger afferma che "Euripide (485-407 a.C. circa) fu il primo psicologo. Fu lui che scoprí l'anima... che rivelò il mondo tempestoso delle emozioni e delle passioni dell'uomo." Egli spiega anche che "all'epoca di Euripide esistevano (oltre ai medici del corpo) i "medici dell'anima." Uno di essi fu Antifone, il sofista, che inoltre insegnò e scrisse sull'interpretazione dei sogni."[9]

[8] *Ibid.*, p. 17.
[9] W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, trad. (2 voll., Oxford University Press, New York 1965), vol. I, pp. 353, 481.
[10] McNeill, *Cure of Souls*, p. viii.

III

La psicoterapia come cura di anime deriva direttamente dalla vita e dall'opera di Socrate. I *Dialoghi* sono, ovviamente, l'esposizione che Platone fece dei pensieri del suo maestro. Gli studiosi di ellenistica concordano però quasi tutti che si tratta di un'esposizione fedele, soprattutto per quanto attiene all'interesse di Socrate per la cura delle anime. Werner Jaeger, per esempio, attribuisce la comparsa dell'idea della cura dell'anima nel cristianesimo all'influenza di Socrate cosí come Platone l'interpreta.[11]

Nell'*Apologia*, Socrate si diffonde sulla sua vocazione di filosofo, termine con cui intende una persona addetta alla cura della psiche o dell'anima, identificando cosí un ruolo sociale indistinguibile da quello costruito da Freud e Jung e adottato dagli psicoterapeuti moderni. "Concittadini," dichiara Socrate, facendo eco al grido ebraico d'indipendenza personale dall'autorità mondana, "io devo maggiore ubbidienza a Dio che a voi."[12] Questo, naturalmente, è da allora stato il risonante *cri de coeur* di ogni protestatario politico e il *cri de coeur* represso di ogni paziente psichiatrico.

Socrate definisce il ruolo del medico dell'anima in questi termini: "Ciò, vi assicuro, è quanto il mio Dio ordina, ed è mia certezza che nessun bene piú grande vi sia mai capitato in questa città di questa mia obbedienza al dio. Infatti io passo tutto il mio tempo andando in giro per cercar di convincervi, giovani e vecchi, ad avere come vostra preoccupazione prima e principale non i vostri corpi né le vostre proprietà ma il massimo bene delle vostre anime."[13] Qui Socrate fa una netta distinzione non fra due ma tre richieste e ruoli sociali paralleli: la cura dei corpi, praticata dai normali medici sui loro pazienti, la cura delle proprietà, che compete alle persone ricche e agli usurai, e la cura delle anime, che è di pertinenza delle persone religiose e dei loro consiglieri spirituali. Egli ci mostra cosí che è completamente fuorviante sia postulare una dicotomia fra corpo e mente, fra cura del corpo e cura dell'anima, sia far coincidere le due cose.

L'idea che la funzione del filosofo sia quella di essere un medico dell'anima è data per scontata da molti filosofi post-socratici, specialmente dagli stoici. Cicerone (106-43 a.C.) fornisce quella che può essere una delle prime elaborazioni dell'idea che l'individuo sofferente di una malattia dell'anima non può essere il medico di se stesso ma deve affidarsi alle cure di un esperto: "L'anima che è malata non può fare ricette per se stessa, fuorché seguendo l'istruzione di uomini saggi."[14] Questi uomini saggi, o medici dell'anima, dovrebbero, naturalmente, essere filosofi, esperti nell'uso delle parole. Nel compendiare

[11] *Ibid.*
[12] Platone, *Apologia di Socrate*, XVII, 29d e 30a-b.
[13] *Ibid.*
[14] Citato in McNeill, *Cure of Souls*, p. 27.

i doveri dei confortatori dell'anima, Cicerone raccomanda l'uso di "parole guaritrici," ciò che Eschilo (525-456 a.C. circa) chiamò *iatroi logoi.*[15] In effetti, qui vediamo la psicoterapia quale retorica guaritrice nella sua purezza primigenia, prima che diventi contaminata e inadeguata alla sua funzione nel suo modificarsi nel corso della storia fino a confluire nella medicina moderna, cosí come l'acqua pura sgorgata da una sorgente si contamina nel suo fluire verso il mare.

Con Seneca (4 a.C. - 65 d.C. circa), il piú famoso degli stoici, inizia la letteratura consolatoria occidentale. La cura dell'angoscia mediante il consiglio personale, e ancora piú spesso con un'epistola consolatoria, diventa un caposaldo della cura delle anime, sia fra gli stoici sia fra i cristiani che ne prendono il posto. Alla propria madre afflitta per l'esilio del figlio in Corsica, Seneca scrive: "Ho deciso di vincere il tuo affanno, non di minimizzarlo." E la incoraggia a "darsi allo studio della filosofia, rimedio sovrano per la tristezza."[16]

IV

L'importanza della parola e della legge nel giudaismo è ovvia. Le dimensioni religioso-retoriche del giudaismo erano cosí importanti che dai primi tempi esistettero tre classi distinte di esperti religiosi ebraici: i preti, il cui lavoro era connesso con culti e cerimonie pubblici, i profeti, che parlavano nel nome del Signore e talora rimproveravano i potenti, e i savi (*hakhamin*), che consigliavano i loro correligionari su questioni di condotta personale.[17] Questi tre ruoli sociali o vocazioni sono chiaramente identificati in Geremia: "La legge non verrà meno al prete, né il consiglio al saggio, né la parola al profeta."[18]

In questo contesto, non si osserverà mai abbastanza che nel giudaismo soltanto il Signore ha un'autorità assoluta sull'uomo. E il Suo volere è spesso imperscrutabile. Cosí, nell'*Ecclesiasticus* le anime inquiete sono specificatamente ammonite a mantenere la loro autonomia e a rifuggire da un'eccessiva o sconsiderata dipendenza dai loro consiglieri. I seguenti precetti, scritti nel secondo secolo a.C., contrastano in modo considerevole col comando della Chiesa cattolica che ingiunge una sottomissione totale al prete confessore, e al comando psichiatrico che impone un'analoga sottomissione al medico:

> Ogni consigliere dice che il proprio consiglio è il migliore,
> ma certi hanno in mente il loro tornaconto.
> Guardati dall'uomo che offre consiglio
> e scopri innanzi tutto qual è il suo interesse.

[15] *Ibid.*, p. 28.
[16] Citato in *ibid.*, p. 34.
[17] *Ibid.*, p. 2.
[18] Geremia, 18:18.

> Il suo interesse sarà un peso in suo favore
> e può far pendere la bilancia a tuo discapito.[19]

Per Jesus Ben Sirach, l'autore dell'*Ecclesiasticus*, la legittimità morale della fiducia in se stessi in contrapposizione con la dipendenza dell'autorità del consigliere è lampante:

> Ma pure confidate nel vostro giudizio,
> giacché è il vostro consigliere piú fidato.
> La mente di un uomo riesce a volte a dirgli di piú
> di quanto potrebbero dirgli sette sentinelle appostate sull'alto di una torre.[20]

Di questo parlerò ancora piú oltre, ma ora vale la pena di notare che la devozione di Cristo a Dio e al suo prossimo fu manifestata dalla sua denuncia degli psicoterapeuti del suo tempo: egli chiamò gli scribi "guide cieche," e li accusò, unitamente ai farisei, di simulazione, vanità e legalismo oppressivo.[21]

V

Nella storia della cura delle anime, non meno che nella storia della civiltà stessa, Gesú Cristo occupa un posto unico. Anzi, nella Riforma Continentale egli è rappresentato in primo luogo e soprattutto come un medico dell'anima. Nel suo studio su Gesú come *Seelsorger*, Gerhard Kittel osserva: "Egli non era uno scriba né un rabbino, né un insegnante e maestro di saggezza; quello che gli uomini scoprirono in lui fu precisamente questo: il guaritore di anime."[22]

Il ruolo di Gesú come psicoterapeuta è importante sotto diversi aspetti, non ultimo fra questi il suo essere in disaccordo con le pratiche stabilite dagli allora ufficialmente riconosciuti medici dell'anima, cioè i rabbini. A differenza dei rabbini, Gesú aveva seguaci di sesso femminile e aveva colloqui con pubblicani ed emarginati sociali.[23] Inoltre, Gesú non solo si distaccò dalle pratiche stabilite della cura delle anime, ma anche castigò e condannò l'istituzione stessa della pratica del consiglio nei termini piú forti. "Giacché io vi dico," egli esclama in uno dei suoi tipici attacchi contro i suoi colleghi terapeuti, "che se la vostra onestà non supera quella degli scribi e dei farisei, voi non entrerete nel regno dei Cieli."[24] Gesú seppe, naturalmente, diventare ancora piú veemente nella sua denuncia dei ciarlatani terapeutici del suo tempo.

[19] Ecclesiaste, 37:7-8.
[20] *Ibid.*, 37:14.
[21] Matteo, 23:13-17.
[22] Citato in McNeill, *Cure of Souls*, p. 70.
[23] *Ibid.*
[24] Matteo, 23:13-17.

Nei suoi ripetuti attacchi rivolti agli scribi e ai farisei, il ruolo di Gesú come riformatore non potrebbe essere piú chiaro. "Guardatevi dagli scribi," egli ammonisce, "che amano andare in giro in lunghe vesti, ed essere ossequiati nei mercati e avere i seggi migliori nelle sinagoghe e i posti d'onore alle feste, che divorano le case delle vedove e fingono di pregare a lungo."[25] In modo simile, egli potrebbe oggi avvertire la gente di guardarsi dagli psichiatri che amano presentarsi con bianchi camici da dottore, e ricevere borse di studio statali e i posti migliori a teatro. Naturalmente, al clero giudaico non andava a genio essere stigmatizzato in questi termini da Gesú, cosí come le colonne delle società contemporanee non amano analoghe critiche.

Come guaritore di anime, Cristo si spinse molto oltre i rabbini, praticando atti di esorcismo estranei alle pratiche ebraiche. Da qui la nostra immagine di Gesú come Grande Medico e Divino Guaritore. Nel passare in rassegna gli interventi taumaturgici di Gesú, McNeill conclude a ragione che "non possiamo fare a meno di renderci conto dell'emergere nel cristianesimo dei primordi di una nuova dinamica per la vita morale personale, di una liberazione di energie per una nuova terapia delle anime con cui null'altro nel mondo antico avrebbe potuto competere."[26] Nulla al mondo, anzi, poté competere con questo per i successivi diciotto secoli. Soltanto col declino della potenza delle chiese cristiane, della religione cristiana e dei principi e pratiche cristiani nella cura delle anime sorsero nuovi metodi di cura basati sulla fede, quali il mesmerismo, la frenologia, la psichiatria e la psicanalisi. Ma questa conclusione giunge prematura nella nostra trattazione, poiché resta da considerare, almeno brevemente, la cura delle anime nel cattolicesimo e nel protestantesimo.

VI

La cura delle anime è strettamente legata a un certo numero di concetti base, quali peccato, senso di colpa, pentimento, confessione, conversione e ravvedimento. Questi concetti continuano a svolgere un ruolo importante in religione e in psichiatria. Nel vocabolario della religione, McNeill osserva: "Le turbe dell'anima sono i 'peccati'; la guida, o medico, delle anime fa una diagnosi delle condizioni del paziente in termini di peccato, e applica i rimedi in termini di rimprovero, consiglio e penitenza."[27] Ma quando i disturbi dell'anima invece di essere peccati sono malattia e lo psichiatra soppianta il prete come medico dell'anima, le condizioni del paziente sono diagnosticate in termini di

[25] Marco, 12:38-40.
[26] McNeill, *Cure of Souls*, p. 85.
[27] *Ibid.*, p. 111.

psicopatologia, e i rimedi diventano ora coartazione, elettricità e chimica.[28]

L'uso della confessione nel cristianesimo delle origini comportò certi nuovi problemi e generò certe nuove soluzioni ad essi. Una di tali questioni fu se la confessione dovesse essere pubblica o privata. E, qualora la confessione dovesse essere privata, se bisognasse imporre il giuramento della segretezza. Non c'è nessuna prova nella legge della Chiesa prima del nono secolo di un'insistenza sulla confessione segreta. Tuttavia un manuale della Chiesa dell'undicesimo secolo ammonisce con severità che un sacerdote che viola il segreto del confessionale "va destituito e obbligato a far penitenza in un pellegrinaggio perpetuo, privato di tutti gli onori."[29] Un manuale della Chiesa irlandese si spinge ancora piú oltre, stipulando che la divulgazione di una confessione è uno dei quattro peccati cosí gravi che nessuna pena è sufficiente.[30]

McNeill sottolinea l'uso frequente della metafora medica nel vocabolario della Chiesa relativo alla confessione e alla penitenza. La disciplina penitenziale è chiamata "la medicina salutifera delle anime," i medici sono chiamati "medici spirituali" e i disturbi da loro curati "le ferite, febbri, trasgressioni, sofferenze, malattie e infermità delle anime."[31]

Soltanto a partire dal dodicesimo secolo la confessione e l'assoluzione diventarono uno dei sacramenti della Chiesa cattolica. Nello stesso tempo, l'inviolabilità del segreto del confessionale è fermamente stabilita. Dato che il tema della segretezza del confessionale trasformata nella natura riservata del rapporto psicoterapeutico rimane un argomento confuso e controverso nella psichiatria contemporanea, ci conviene prestare una particolare attenzione agli antecedenti religiosi di questo problema apparentemente psichiatrico. L'editto del Quarto Concilio Lateranense del 1215 concernente il confessionale stabiliva: "Inoltre, egli [il prete] deve fare la massima attenzione a non tradire in nessun modo il peccatore con parole o gesti o in nessun altro modo... Noi decretiamo che chiunque si permetterà di rivelare un peccato resogli noto nell'aggiudicazione della penitenza non solo va destituito dalla carica sacerdotale ma altresí gettato in un monastero dalle regole rigidissime per vivervi in penitenza perpetua."[32] Ahimè, ancora una volta che ironia: nel tredicesimo secolo il prete che divulgava i segreti del suo penitente veniva relegato contro la sua volontà: in un monastero; oggi il paziente che divulga i propri segreti allo psichiatra viene relegato contro la sua volontà: in un manicomio.

I padri della Chiesa compresero che gli scopi della confessione era-

[28] Vedi, in generale, Szasz, *Heresies*.
[29] McNeill, *Cure of Souls*, p. 117.
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*, p. 119.
[32] *Ibid.*, p. 134.

no il pentimento, la penitenza e l'assoluzione, non l'applicazione di leggi secolari. E compresero anche che la segretezza è indispensabile per una piena e libera confessione, e che la sua assenza costringerebbe il penitente a diventare un mentitore o un pazzo, e trasformerebbe il suo confessore in un traditore della fiducia del penitente e in un agente di punizione demoniaca. Per quanto elementari, queste sono le lezioni che i politici e gli psichiatri contemporanei devono ancora imparare.

Come qualsiasi politica sociale, la pratica della confessione segreta non fu priva di conseguenze indesiderabili. Una di queste fu lo sfruttamento sessuale delle donne da parte dei preti. Un'altra fu l'eccessivo interesse dei confessori per il peccato. Eppure nessuno di questi due pericoli costituí il rischio piú grave per la pratica religiosa essenziale. Fu l'uso delle indulgenze — specie la pratica della loro vendita — che diventò la causa principale del progressivo deterioramento della disciplina sacramentale della confessione e dell'assoluzione, e diede ai riformatori protestanti la loro arma piú efficace per il loro attacco al papato.*

VII

Quando Lutero si scagliò contro la vendita delle indulgenze e la corruzione del clero che la incoraggiava e ne traeva profitto, assunse una posizione nei confronti della religione di stato cristiana del suo tempo che fu, in tutto e per tutto, la stessa che Gesú aveva assunto verso la religione di stato ebraica quando attaccò gli scribi e i farisei. Lutero — diversamente da precedenti critici dei tutori ufficiali della moralità — sferrò il suo attacco contro queste immoralità in un periodo che fu piú propizio per coloro che protestavano.

Perché Lutero e gli altri riformatori protestanti ebbero piú successo di dissidenti anteriori nei loro sforzi per curare l'istituzione dei curatori di anime? Quasi tutti gli studiosi della Riforma sostengono che il successo dei riformatori fu reso possibile dall'introduzione della stampa e dalla campagna di propaganda che la stampa permise loro di muovere contro le autorità pontificie. Da ogni aspetto di quelle "Novantacinque tesi" di Lutero che avrebbero scosso il mondo emerge l'idea che il loro impatto derivi in larga misura dal loro sforzo di restituire la cura delle anime al popolo: un diritto di cui esso era stato privato dalla Chiesa. Ciò che indignò Lutero, scrive McNeill, fu "che la gente semplice veniva ingannata; essa era indotta a credere che se acquistava certificati d'indulgenza avrebbe potuto essere certa della salvezza, e che quando la moneta tintinnava nella cassetta le anime dei suoi cari al purgatorio volavano al cielo."[34]

In modo rivelatore, Lutero intitolò le sue "Novantacinque tesi" *Confutazione del potere e dell'efficacia dell'indulgenza.*[35] Le indulgenze ritualizzate, insistette Lutero, non possiedono alcun vero potere spirituale, oltre a quello che il penitente attribuisce ad esse. Gli interventi psichiatrici ritualizzati, sostengo io, non hanno alcun potere terapeutico reale, a parte quello che il paziente gli attribuisce. Lutero attaccò la vendita delle indulgenze come una degradata e degradante falsificazione della vera cura delle anime. Io attacco la vendita di ricette e le altre mistificazioni della psicoterapia contemporanea come falsificazioni degradate e degradanti della vera cura delle anime.[36]

I colleghi di Lutero ubbidienti e ortodossi svolgevano il loro ufficio in accordo coi canoni del loro tempo, e cosí facevano asserzioni fantastiche e raccoglievano sostanziosi emolumenti per il loro monopolio delle indulgenze. Benché queste asserzioni siano oggi spesso definite "ciarlatanerie" — e oggi lo sono, per esempio, anche per McNeill — in realtà era Lutero ad essere, per definizione, il ciarlatano, poiché fu lui ad allontanarsi dalle pratiche e dai canoni stabiliti dalla sua corporazione.[37] La posizione di Lutero, nonché quella dei suoi successori, fu quindi la stessa in cui si trovano oggigiorno coloro che tentano, come medici professionisti o come pazienti, di distaccarsi dalle pratiche della psichiatria "scientifica" contemporanea. "Sono afflitto per le nozioni totalmente false che la gente ha concepito," scrive Lutero all'arcivescovo di Magonza. "Oh, buon Dio! Non potrei tacere oltre. Le opere di carità e di amore sono infinitamente meglio delle indulgenze."[38] Certo, le opere di carità e di amore, l'autodisciplina e il lavoro onesto, sono tuttora cure infinitamente migliori per quanto affligge l'anima umana delle medicine, delle psicoterapie meccanizzate e dei centri di salute mentale.

Lutero non protestò contro la vera penitenza, ma contro la sostituzione ad essa di un atto non spirituale, impersonale. Egli insistette che l'essenza della penitenza era un'ineffabile trasformazione dell'anima umana, anziché una qualche identificabile manifestazione esteriore.

* Oggigiorno, nelle società industrialmente avanzate, la Chiesa cattolica ha rinunciato virtualmente a tutte le pretese di cura in favore della professione medica. Il prete come guaritore è cosí diventato una figura atipica, un motivo d'imbarazzo per l'immagine di sé della Chiesa contemporanea come istituzione illuminata dal punto di vista medico. Un esponente del moderno *revival* della preghiera come metodo di cura è Padre Francis MacNutt, le cui pretese terapeutiche si accentrano in modo rivelatore sulla cura delle cosiddette malattie mentali:

"La prima persona per cui pregai fu una sorella che aveva subíto la shockterapia per depressione mentale e per cui la psichiatria aveva fatto tutto il possibile... Con mia sorpresa, almeno in parte, essa fu guarita (grazie alla preghiera)... Circa i tre quarti di coloro per cui preghiamo sono guariti da problemi emotivi e spirituali... In nessun modo io concepisco la preghiera per la cura degli infermi come una negazione della necessità di medici, infermieri, consulenti, psichiatri e farmacisti. Dio opera in tutti questi modi per sanare gli infermi."[33]

[33] F. MacNutt, *Healing* (Ave Maria Press, Notre Dame, Ind. 1974), p. 14.

[34] McNeill, *Cure of Souls*, p. 164.
[35] *Ibid.*, p. 163.
[36] Vedi anche Szasz, *I manipolatori della pazzia* e *Il mito della droga*, cit.
[37] McNeill, *Cure of Souls*, p. 164.
[38] *Ibid.*

Partendo da questa premessa fondamentale, la cui validità rimase ferma e incrollabile, Lutero si sentí spinto a contestare l'intera procedura della confessione, in particolare l'obbligo per il penitente di dichiarare ogni peccato. Nel 1520 Lutero respinge esplicitamente il canone lateranense "con la sua imposizione di una confessione completa una volta all'anno. Una confessione esauriente è infatti una mera impossibilità."[39] Come tutto questo, ahimè, viene dimenticato quando si scrive la storia della psicoterapia. Poiché cos'altro è la regola fondamentale di Freud che il paziente produca "libere associazioni," senza nascondere nulla all'analista, se non una versione secolarizzata di quella dichiarazione in confessionale di tutti i propri peccati che il canone lateranense richiede al penitente? E cos'è il ripudio da parte di Jung di questo e degli altri elementi "cattolici" della psicanalisi, e la sua insistenza sul carattere personale-spirituale della psicoterapia, se non una versione secolarizzata della lotta dei riformatori protestanti contro le arroganti asserzioni fatte da autorità sostanzialmente anticristiane? Il fatto che queste autorità anticristiane fossero, in un caso, la Chiesa cattolica e il papato, e nell'altra la struttura medico-psichiatrica e i suoi esponenti ebrei, non fa che accentuare le ironie, che abbondano nella storia, della lotta dell'uomo per il possesso della sua anima, del suo corpo e della sua individualità.

Le linee di battaglia erano allora nettamente definite come lo sono oggi. Lutero non era contrario alla cura delle anime in generale, o alla confessione in particolare; né lo sono io, anche se essa viene chiamata psicoterapia. "Le confessioni private," dichiara Lutero, "mi trovano nettamente favorevole. Si tratta di una cura senza uguali per le coscienze angustiate."[40] Le cose a cui Lutero era contrario, allora, erano il "dispotismo e le estorsioni del pontefice,"[41] vale a dire l'istituzionalizzazione e la monopolizzazione della cura delle anime. Io ritengo, analogamente, che la psicoterapia genuina — aliena da coercizioni e non ritualizzata, come religione o come retorica — sia, secondo l'espressione di Lutero, una cura impareggiabile per coscienze angosciate. Ma il dispotismo e le estorsioni della psicoterapia istituzionale e delle scuole psicoterapiche sono infamie paragonabili alla vendita delle indulgenze.

Quello che importava a Lutero, e che importa tuttora a chiunque prenda sul serio la vita spirituale dell'uomo, è l'essere umano come agente morale, il suo pentimento, e il suo proponimento di migliorarsi. Lutero denunziò cosí la credenza allora accettata, riportata in auge da Joseph Breuer e Freud con la loro scoperta della "terapia catartica," che la confessione da sola cambia la vita di una persona. Ciò può essere o no, e dipende interamente dal perché essa si confessa e dal come conduce la sua vita dopo la confessione. È per questo che Lutero

[39] *Ibid.*, p. 166.
[40] *Ibid.*, p. 167.
[41] *Ibid.*

si oppone con veemenza anche all'idea che la confessione dovrebbe essere obbligatoria. Egli comprese che è impossibile costringere una persona a mettersi a confronto con se stessa come agente morale. E comprese anche che benché una particolare pratica morale possa essere giovevole quando intrapresa volontariamente, è inutile o dannosa quando è imposta a una persona contro il suo volere. Pur denunciando la confessione obbligatoria, Lutero sottolineò: "Non permetterei a nessuno di privarmi della confessione, e non rinuncerei ad essa per tutti i tesori del mondo, giacché so quale conforto e quale forza essa mi ha donato."[42] Tutto questo pudore e questa saggezza sono stati gettati da parte nella psichiatria moderna e nella psicanalisi, che sono animate dal meschino principio totalitario che se qualcosa è cattivo dovrebbe essere proibito e se qualcosa è buono dovrebbe essere obbligatorio. Come possiamo spiegare altrimenti il prosperare della psichiatria coercitiva, delle famose analisi di *training* di psicanalisti, obbligatorie, e della cospicua letteratura apologetica in chiave medica, psichiatrica, psicologica e legale scritta in difesa di questa cura obbligatoria delle anime?

Lutero, nel suo tentativo di riportare la confessione a un atto volontario che servisse al penitente piuttosto che alla Chiesa, fu costretto ad affrontare il problema di come agire con persone moralmente indegne di un trattamento che fa un tale appello alla nobiltà d'animo. Rendendo la confessione e la penitenza non coercitive, Lutero le rafforzò come procedure per il conseguimento della *metanoia*, ma nel contempo le indebolí come procedure per il controllo del comportamento peccaminoso. Gli psichiatri continuano a trovarsi di fronte a questo dilemma, ma lo affrontano come se si trattasse di un moderno problema scientifico.

Se un pastore delle anime non può o non vuole coartare i penitenti, deve far uso di un'altra opzione nei confronti di certe persone, se non vuole che violino e distruggano la sua autonomia e la sua vocazione. Chi sono queste persone? Coloro che non hanno un'anima gran che angustiata, ma angustiano le anime altrui; coloro che, piú che disturbati, sono disturbanti. Lutero fu costretto a concludere che "individui dalla condotta scandalosa, quali adulteri, beoni, giocatori d'azzardo, usurai e calunniatori," scrive McNeill, "vanno esclusi dalla comunione a meno che non diano prova di pentimento."[43] Lo psicoterapeuta moderno si trova davanti lo stesso dilemma. Se accetta, o è costretto ad accettare, tutti i pazienti, deve coartare quelli che si comportano in modo scorretto. Se vuole evitare la coercizione, deve escludere dalla sua pratica quei pazienti che, a motivo della loro tattica coercitiva, rendono impossibile una condotta pacifica nei loro confronti.[44]

I luterani dei primi tempi furono molto sensibili alla questione

[42] *Ibid.*, p. 168.
[43] *Ibid.*, p. 169.
[44] Vedi Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis.*

della coartazione. Una direttiva luterana del 1528 invita specificatamente i pastori a non visitare gli infermi senza esserne richiesti, e una del 1533 arriva a proibire questa pratica![45] Magari nei nostri principali ospedali modello fosse risparmiato ai pazienti il tormento di essere "intervistati" da psichiatri non invitati! L'insistenza dei luterani che ogni tipo di contatto fra pastore e parrocchiano fosse totalmente volontario — col che essi intendevano che la relazione doveva essere attivamente richiesta dal parrocchiano — ha naturalmente la piú urgente rilevanza in rapporto ai principi e alle pratiche degli psicoterapeuti moderni. In breve, la cura delle anime fu estremamente importante nella storia del luteranesimo delle origini, e rimase una parte importante della storia complessiva del protestantesimo finché, nel ventesimo secolo, questa funzione fu lasciata alla psichiatria.

VIII

Il puritanesimo, prima in Inghilterra e poi nella Nuova Inghilterra, si distingue come un movimento singolarmente interessato alla cura delle anime. Nella sua definitiva storia dell'ascesa del puritanesimo, William Haller applica addirittura il termine di "medici dell'anima" a tutti i predicatori puritani, poiché essi cercarono di "stimolare ogni uomo a porsi l'antica domanda che il guardiano della prigione pose a Paolo e a Silas — 'Signori, cosa devo fare per essere salvato?' e a dare ad essa una risposta autonoma."[46]

L'idea cruciale nella cura puritana delle anime non si discosta molto dall'idea cattolica che soppiantò: gli uomini devono riconoscere i loro peccati e pentirsene. Inoltre, come nell'antica Grecia i filosofi curatori delle anime ricorsero agli stessi espedienti retorici e drammatici usati dai grandi tragedi, cosí nell'Inghilterra elisabettiana i predicatori puritani "si trovarono a dover affrontare un loro peculiare problema artistico, un problema di retorica e di poetica, nell'accingersi a curare le anime degli uomini. Se solo l'avessero saputo o fossero stati capaci di ammetterlo, precisamente un analogo specchio [riflettente le imperfezioni morali dell'uomo] veniva retto dalla natura nei teatri, benché non con le stesse intenzioni o gli stessi effetti."[47] Sono proprio queste analogie fra preti, drammaturghi e psicoterapeuti che le dottrine della psichiatria "scientifica" oscurano e cancellano sistematicamente.

Come Freud e Benjamin Spock forniscono istruzioni per un'esistenza psicologicamente sana nel ventesimo secolo, cosí i medici dell'anima

[45] McNeill, *Cure of Souls*, p. 176.
[46] W. Haller, *The Rise of Puritanism* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972), p. 25.
[47] *Ibid.*, p. 33.

puritani fornivano istruzioni per un'esistenza spiritualmente sana nel diciassettesimo. Un tipico trattatello, *Seven Treatises* [Sette trattatelli], di Richard Rogers, che ebbe sette ristampe fra il 1603 e il 1630, ammoniva: "Paura, debolezza, presunzione, irresolutezza, allentamento dell'attenzione e della volontà... erano le cose che per prime andavano affrontate e superate se si voleva privare il male del suo potere. Esse erano... le conseguenze della caduta di Adamo... Erano l'opera del demonio."[48] I puritani svilupparono cosí e portarono al suo estremo logico e spirituale l'idea che la fiducia in se stessi è la chiave per la salvezza: la stessa idea che Lutero ed altri pionieri del protestantesimo cercarono di opporre all'idea cattolica della salvezza attraverso la rassegnazione. Nella piú antica concezione puritana, spiega Haller, "La grazia di Dio era gratuita, e quindi tutti gli uomini erano nati liberi nonché uguali... Cosí poteva esserci aiuto per qualsiasi uomo, ma quest'aiuto proveniva unicamente da Dio e agiva soltanto attraverso l'individualità dell'uomo. Egli doveva diventare un uomo nuovo... lottare contro la propria debolezza, dare la colpa delle sue sventure e dei suoi fallimenti soltanto a se stesso, sforzarsi di essere forte, confidare nell'aiuto della provvidenza, perseverare e credere che alla fine tutto si sarebbe messo per il meglio."[49] Ai salvati, l'appello del predicatore lasciava intendere che ogni uomo poteva essere salvato se realmente sceglieva di esserlo.

Ma con grande rapidità questo appello alla fiducia in se stessi fu alterato dall'introduzione fra i puritani della Nuova Inghilterra dell'idea della "santità visibile": qualcosa che prefigurava la moderna idea psicanalitica della "personalità matura (pienamente analizzata)." Edmund Morgan descrive la modificazione della dottrina puritana come segue: "Gli emigranti inglesi nella Nuova Inghilterra furono i primi puritani a limitare l'appartenenza alla chiesa ai santi visibili, a persone, cioè, che avevano avvertito nelle loro anime i palpiti della grazia, ed erano in grado di dimostrare questo fatto per la soddisfazione di altri santi."[50] Questa pratica trova il suo parallelo contemporaneo nella limitazione dell'accesso ai gruppi psicanalitici a persone che sono state a loro volta psicanalizzate e possono dimostrare la loro salute mentale garantita analiticamente per la soddisfazione di loro colleghi curati allo stesso modo.

Quando i protestanti riabbracciarono precisamente quella passione per la purezza completa che Lutero e gli altri protestanti delle origini respinsero nel cattolicesimo, questa passione si tradusse, nel mondo reale, in intolleranza religiosa e sociale. Lutero sosteneva che le buone azioni erano piú importanti agli occhi di Dio del pentimento ritualizzato. Ma nella dottrina puritana (come in quella psichiatrica) la

[48] Citato in *ibid.*, p. 41.
[49] *Ibid.*, p. 153.
[50] E. S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (Cornell University Press, Ithaca 1965), p. 113.

retta condotta divenne subordinata al possesso di una "fede salvifica" (o di una "vera capacità di comprensione"), e questo spianò la strada alla creazione di una nuova *élite* di arroganti persecutori. "Nella Nuova Inghilterra," scrive Morgan, "i puritani, certi che la loro via fosse l'unica, proibirono l'erezione di altre chiese. Se un uomo non poteva qualificarsi come santo visibile, non poteva assolutamente appartenere a una qualsiasi chiesa. Non poteva essere battezzato. Non poteva far battezzare i propri figli. Non poteva comunicarsi."[51] Questa pratica monopolistica dei puritani della Nuova Inghilterra anticipa chiaramente le pratiche monopolistiche dei medici moderni, che limitano la cura dei corpi nonché delle anime a quei guaritori e pazienti che sono membri fedeli della chiesa terapeutica accreditata dallo stato.[52]

IX

La storia della psicoterapia, vista come cura delle anime — dal giudaismo e dalla Grecia dell'antichità attraverso il cristianesimo primitivo e medioevale e la Riforma — rivela una continuità e una coerenza in pieno contrasto con la sua storia come cura psichiatrica nel senso medico del termine. In realtà, la piú moderna concezione della psichiatria si basa su una revisione radicale — o meglio su una mutilazione — della natura religiosa e retorica della psicoterapia. McNeill non si fa illusioni su ciò. "I medici dell'anima," scrive "rimarrebbero interdetti se potessero entrare di colpo nel nostro mondo di oggi. Verrebbero a trovarsi in un ambiente in cui le loro convinzioni sono ignorate da molti uomini di coscienza e di cultura."[53] McNeill sottovaluta però la misura in cui lo zelo e la competenza degli psichiatri contemporanei sono commisurati al grado del loro rifiuto di qualsiasi rapporto fra psichiatria e religione, e anzi alla loro insistenza sulla concezione che la cura psichiatrica delle anime sia obiettiva e scientifica come la cura medica dei corpi.[54]

[51] *Ibid.*, p. 121.
[52] Vedi T. S. Szasz, *The Theology of Medicine: The Political-Philosophical Foundations of Medical Ethics* (Louisiana State University Press, Baton Rouge 1977).
[53] McNeill, *Cure of Souls*, p. 319.
[54] Vedi Szasz, *Il mito della malattia mentale*, cit. e *Heresies*.

Parte seconda

I precursori della psicoterapia

4.

Franz Anton Mesmer: la metaforizzazione del magnetismo

I

Franz Anton Mesmer (1733-1815) riveste un'importanza e un interesse eccezionali nella storia della psicoterapia. Se si può dire che la psicoterapia come "tecnica medica" moderna ha uno scopritore, questi è Mesmer. Mesmer sta a Freud e Jung press'a poco come Cristoforo Colombo sta a Thomas Jefferson e John Adams. Colombo capitò in un continente che i padri fondatori trasformarono in seguito nell'entità politica nota come Stati Uniti d'America. Mesmer scoprí per caso l'uso in senso letterale della principale metafora scientifica della sua epoca per spiegare ed esorcizzare ogni genere di problemi e passioni dell'uomo, un espediente retorico che i fondatori della moderna psicologia del profondo trasformarono in seguito nell'entità pseudomedica nota come psicoterapia.

I rapporti fra il Nuovo Mondo e la nuova "scienza" sono in effetti straordinari. Sia gli Stati Uniti che il mesmerismo nacquero nel 1776. Beniamino Franklin fu sia uno dei fondatori della repubblica americana sia un brillante rappresentante del nuovo uomo scientifico dell'illuminismo. Franklin inventò il parafulmine, imprimendo cosí nella mente del pubblico l'immagine di uno dei principali argomenti scientifici dell'epoca: l'elettricità. Come membro della commissione scientifica francese che investigò sulle affermazioni di Mesmer secondo cui era in grado di magnetizzare persone, oltre che oggetti, Franklin dichiarò che tali asserzioni non erano suffragate dalla minima prova. Franz Anton Mesmer, da parte sua, era un serio studioso sia di medicina che di teologia. Fu il primo a inventare e a rendere commerciabile l'uso di una metafora interpretata in senso letterale per la medicina popolare. Mesmer assurse di colpo alla fama come magnetizzatore nel 1774; nel 1784 era uno screditato ciarlatano. In quel tumultuoso decennio — durante il quale gli Stati Uniti ottennero l'indipendenza dalla Gran Bretagna e in Francia covò quella Rivoluzione che avrebbe scosso il mondo — Mesmer conquistò l'Europa e trasmise alla posterità un mondo di metafore, un vocabolario e uno stile di cura i cui effetti sono an-

cora chiaramente distinguibili. L'idea di un "rapporto" fra paziente e dottore e la nozione che il malato di nervi deve superare un "ostacolo" al fine di guarire sono entrambe di Mesmer, ed è facile far risalire ad esse le nozioni freudiane di trasferimento e di resistenza, i concetti basilari della psicanalisi.

II

Nella seconda metà del diciottesimo secolo era credenza comune che la calamita possedesse speciali poteri curativi. (Oltre duecento anni prima Paracelso l'aveva chiamata "il segreto principe.") La medicina era a quei tempi cosí poco sviluppata che non si può neppure affermare che fosse nella sua infanzia. I medici credevano ancora che le malattie fossero provocate da uno squilibrio fra i quattro umori. Anche se s'incominciava a fare distinzioni piú nette fra autentiche affezioni morbose del corpo e malattie immaginarie, come troviamo illustrato dalle intuizioni e dalla popolarità delle grandi satire di Molière sulla medicina, i medici possedevano pochi rimedi tecnicamente efficaci per le vere malattie corporee. Questo fatto creò una particolare ambivalenza nella coscienza medica dell'epoca. Da una parte, i medici onesti con una genuina inclinazione per la scienza riconoscevano la loro impotenza terapeutica; essi cosí concentravano i loro sforzi sul compito di far progredire la scienza della medicina, ignorando le esigenze terapeutiche del paziente. Dall'altra parte, medici compassionevoli con un autentico senso di partecipazione verso la sofferenza umana compresero intuitivamente la falsità dei rimedi del loro tempo: essi concentrarono cosí i loro sforzi sul compito di aiutare la gente, ignorando le differenze fra retorica e scienza. Tali sforzi furono enormemente incoraggiati dal fatto che le cure dei medici regolari erano di nessun valore esattamente come quelle dei ciarlatani, ma di solito piú dolorose e pericolose. Come acutamente osservò Robert Darnton, è questo lo sfondo contro il quale dobbiamo vedere i successi terapeutici di Messmer (nonché quelli di altri guaritori con la fede del diciottesimo secolo): "L'alleanza fra ciarlatanesimo e medicina convenzionale è stata presentata cosí spesso sulle scene francesi che qualsiasi ammiratore di Molière potrebbe considerare le tecniche di Mesmer meno letali di quelle dei medici ortodossi e dei barbieri-cerusici, con la loro fede cieca nei quattro umori e negli spiriti animali e il loro formidabile arsenale di rimedi: purganti, cauteri, risolutivi, evacuanti, umettanti, vescicanti e derivati, revulsivi e dissanguanti salassi."[1]

In breve, la persona malata era di solito resa ancor piú malata, sempre che non venisse uccisa, dalle purghe e dai salassi somministrati

[1] R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968), p. 15.

dai medici regolari. Mesmer tolse di mezzo tutte le pratiche nocive dei medici, cosa che rese di colpo i suoi metodi attraenti per una moltitudine di pazienti reali e potenziali. Certo, non era in grado di curare le vere malattie piú di quanto potessero farlo i medici regolari. Ma ciò che egli faceva era almeno piacevole anziché doloroso per i pazienti. La situazione determinatasi in psichiatria alla fine del diciannovesimo secolo è analoga. Le cure degli psichiatri regolari erano e sono cosí prive di efficacia e spaventose che chiunque offra un nuovo metodo basato sulla premessa dell'eliminazione di tutto questo armamentario terapeutico appare animato da spirito umanitario. È questo che determinò in larga misura l'attrattiva iniziale degli psicanalisti, e piú tardi l'attrattiva degli analisti transazionali, dei terapeuti dell'urlo, degli antipsichiatri e dei terapeuti radicali di tutti i generi. Nessuno dispone di metodi veramente efficaci per la cura delle malattie mentali, ma ciascuno risparmia al paziente le torture che gli psichiatri regolari chiamano "trattamento."

Nell'opporsi agli errori dei medici regolari del suo tempo, Mesmer aveva ragione, ma questo, ovviamente, non fece sí che le sue teorie o terapie fossero giuste. Mesmer, anzi, oppose il proprio ciarlatanesimo a quello dei medici regolari, cosí come gli antipsichiatri e gli psichiatri radicali di oggi contrappongono il loro ciarlatanesimo a quello degli psichiatri convenzionali.

Le analogie fra il mesmerismo da una parte e la psichiatria e la psicanalisi dall'altra sono state notate da altri autori, e ne parlerò piú oltre. Qui voglio richiamare l'attenzione su una delle sue notevoli analogie con l'antipsichiatria. In Francia, nel decennio prima dello scoppio della Rivoluzione, il mesmerismo fu trasformato da un movimento medico in un movimento politico. I mesmeriani volevano "rigenerare la Francia distruggendo gli 'ostacoli' all'armonia universale," scrive Darnton. "Il mesmerismo porrà rimedio ai perniciosi effetti delle arti (un'altra idea adattata da Rousseau) restaurando una società 'naturale' ove le leggi psico-morali della natura affogheranno i privilegi aristocratici e i governi dispotici in un mare di fluido mesmerico. Primi ad andarsene, naturalmente, saranno i medici... L'eliminazione dei medici porrà all'opera leggi naturali coll'effetto di sradicare tutti gli abusi sociali, poiché il dispotismo dei medici e dei loro alleati accademici rappresentò l'ultimo tentativo del vecchio ordine di preservare se stesso contro le forze della vera scienza della natura e della società."[2] Il ricorrere di queste idee, in forma quasi identica, negli scritti di David Cooper e di R. D. Laing illustra la povertà dell'immaginazione rivoluzionario-messianica.[3]

[2] *Ibid.*, p. 166.
[3] Vedi Szasz, *Schizophrenia*, specialmente il capitolo II.

III

Chi fu Mesmer? Cosa fece, e cosa sostenne di essere in grado di fare? Franz Anton Mesmer nacque il 23 maggio 1733 a Iznang, una cittadina austriaca sul lago di Costanza. Studiò teologia prima di dedicarsi alla medicina, e si laureò in entrambe le discipline nel 1766. La tesi che presentò per la laurea in medicina all'Università di Vienna, "L'influenza dei pianeti," era dedicata ai presunti effetti dei corpi celesti sulla fisiologia umana, una nozione che a quei tempi si stava guadagnando una rispettabilità scientifica. Nel 1768 Mesmer sposò una ricca vedova di dieci anni piú anziana di lui, conquistandosi cosí l'accesso all'alta società viennese.

Da giovane, Mesmer condusse una vita di agiatezza studiosa e raffinata. Stefan Zweig fa rivivere nelle sue pagine, con arte impareggiabile, quell'epoca passata. "Erano ben pochi i cittadini di Vienna," scrive nella sua straordinaria biografia di Mesmer, "proprietari di una residenza incantevole come quella al N. 261 di Landstrasse. Era un'autentica Versailles in miniatura sulle sponde del Danubio."[4] Alla vigilia della Rivoluzione Francese e della nuova epoca che essa avrebbe inaugurato, Mesmer visse cosí l'esistenza idilliaca del gentiluomo-studioso. "Era un gioviale anfitrione, molto colto, cosí che non gli mancava neppure il godimento spirituale. Nel suo salotto si potevano ascoltare, molto tempo prima che si pensasse sia pur lontanamente a pubblicarli, non solo i quartetti, i trii, le arie o le sonate di Haydn, Mozart e Gluck, che erano intimi della casa, ma anche le nuove composizioni di Piccinni e di Righini. Coloro che preferivano la conversazione alla musica trovavano un attento ascoltatore e un fecondo parlatore nel loro anfitrione."[5]

Come avrebbe investito la sua vita un uomo cosí fortunato? Egli avrebbe potuto abbracciare una vita fatta di gioco d'azzardo, caccia, donne e altri simili piaceri concreti, oppure avrebbe potuto darsi ai piaceri spirituali cercando di soddisfare la sua sete di conoscenza... e di celebrità. Mesmer scelse questa seconda via. Il seme dell'interesse, allora di moda, per il magnetismo e la cura magnetica cadde su suolo fertile nella mente di Mesmer. "Come cosí spesso accade a individui lenti di pensiero," scrive Margaret Goldsmith nella sua biografia di Mesmer, "fu un evento esterno a far sí che Mesmer... prendesse sul serio la calamita come mezzo curativo. Nel 1774 egli apprese che un prete gesuita, Padre Maximilian Hell, uno degli astrologhi di corte di Maria Teresa, otteneva guarigioni straordinarie con la calamita."[6] In sintonia con l'umore del suo tempo, Padre Hell era passato dalla cura con l'acqua alla cura con le calamite. Con l'aiuto di un tecnico,

[4] S. Zweig, *Mental Healers: Franz Anton Mesmer, Mary Baker Eddy, Sigmund Freud*, trad. (Frederick Ungar, New York 1962), p. 11.
[5] *Ibid.*, pp. 11-12.
[6] M. Goldsmith, *Franz Anton Mesmer: A History of Mesmerism* (Doubleday, New York 1934), p. 59.

Hell fabbricava calamite di diverse forme che collocava sulle parti doloranti o malate del corpo del paziente. Non risulta che l'associazione medica di Vienna abbia mai sporto querela contro di lui.

Anche Zweig attribuisce a Hell, che egli definisce un astronomo anziché un astrologo, il merito di aver suscitato l'interesse di Mesmer per la cura del magnetismo. "Nell'estate del 1774, un distinto straniero e sua moglie visitavano Vienna," scrive Zweig. "La signora si ammalò, e suo marito chiese all'astronomo Maximilian Hell, della Compagnia di Gesú, di preparare una calamita atta all'applicazione alla parte malata."[7] La cura magnetica ha quindi chiaramente un'origine religiosa. Le principali aggiunte di Mesmer a quanto imparò da Hell furono, come vedremo, che egli presentò in chiave medica quanto in precedenza era una forma religiosa di terapia, e che metaforizzò il significato del magnetismo.

"Padre Hell, S. J., a cui il signore straniero si rivolse nella sua difficoltà," continua Zweig, "non era un medico ma un astronomo. A lui non interessava sapere se il ferro magnetico fosse realmente efficace nella cura dei disturbi di stomaco. Il suo compito era semplicemente quello di fornire al cliente una calamita adatta. Egli eseguí. Nello stesso tempo informò il suo dotto amico dottor Mesmer dell'insolita richiesta, e dello scopo a cui sarebbe servita la calamita."[8] Qui Zweig abbellisce i fatti, giacché la richiesta era tutt'altro che insolita. Hell era un magnetizzatore di professione già molto tempo prima che questa particolare coppia richiedesse i suoi servigi. In ogni caso, fu Hell a iniziare Mesmer ai misteri della cura delle malattie mentali. Egli inoltre tenne Mesmer informato degli sviluppi della sua cura, sviluppi che non avrebbero potuto essere piú soddisfacenti. La paziente guarí rapidamente. Quando Mesmer lo seppe si recò a casa della donna per verificare il fatto di persona. Anch'egli concluse che la paziente era guarita. Da allora Mesmer rimase agganciato alla cura magnetica.

All'inizio Mesmer si serví di calamite per effettuare le sue cure magnetiche. Potremmo definire questo periodo — quello dal 1774 al 1776 — la fase delle magnetizzazioni in senso letterale, poiché delle vere e proprie calamite venivano collocate sui pazienti o agitate su di loro nei cosiddetti "passi." Gli effetti curativi della calamita s'inquadravano perfettamente con la nozione preconcetta di Mesmer di un fluido universale sensibile alla manipolazione magnetica. Eppure, come dotto, Mesmer conosceva le proprietà verificabili delle calamite. Sapeva cosí che la forza dimostrabile delle calamite in suo possesso si limitava a pochi centimetri. Questo fatto contraddiceva le sue teorie. Di conseguenza, come tutti i grandi capi religiosi e psichiatrici, inventò nuovi fatti capaci di adattarsi alle sue teorie. Poi inventò nuovi esperimenti per dimostrare che le sue invenzioni erano fatti.

[7] Zweig, *Mental Healers*, p. 15.
[8] *Ibid.*, p. 17.

"La sua visione di veggente," scrive Zweig, "lo indusse a credere che la calamita possedesse energie latenti di gran lunga superiori a quelle fino a quel momento dimostrabili."[9] Mesmer procedette allora a dimostrare l'esistenza di queste energie latenti producendo delle "cure." I suoi successi terapeutici furono fenomenali, dato che Mesmer, come tutti gli psicoterapeuti prima e dopo di lui, limitò l'esercizio della sua carriera esclusivamente a persone che pretendevano di essere malate. Mesmer cominciò allora rapidamente a prendere sempre piú sul serio le sue metafore. Il magnetismo, originariamente una proprietà di certi metalli ferrosi, diventò, nella mente di Mesmer, una forza onnipresente. "Egli magnetizzava l'acqua," scrive Zweig, "e poi ordinava ai suoi pazienti di bagnarvisi e di berla; magnetizzava tazze e piatti di porcellana, abiti, letti e specchi, affinché questi oggetti potessero trasferire a loro volta il fluido."[10] La sua convinzione che lo spazio fosse permeato da un flusso magnetico che, come l'elettricità, potesse essere immagazzinato ed erogato attraverso condotti portò alla sua invenzione del marchingegno che diventò il suo marchio di fabbrica — il famoso "*baquet,*"* un'ampia tinozza di legno di quercia con dentro file di bottiglie piene d'acqua magnetizzata. Il coperchio era sforacchiato di buchi, da cui fuoruscivano verghe d'acciaio che i pazienti dovevano reggere o applicare alle parti del corpo malate. Alla fine Mesmer creò intorno al suo *baquet* una sorta di terapia di gruppo: i suoi pazienti dovevano sedere in cerchio intorno alla tinozza tenendosi per mano, per creare condizioni piú favorevoli al passaggio del fluido magnetico.

IV

Man mano che la sua fama di guaritore cresceva, ed egli espandeva il suo uso del termine "magnetismo," Mesmer giunse a rendersi conto che non aveva bisogno di una calamita per effettuare la sua cura. Avrebbe "magnetizzato" senza calamite. La maggior parte degli autori contemporanei che si occuparono di Mesmer interpretarono questo fatto come un segno che Mesmer aveva capito che le sue guarigioni non erano dovute alle calamite ma alla sua influenza personale: un'interpretazione non suffragata dalla minima prova. Sembra molto piú probabile, e piú conforme ai fatti, che Mesmer, a forza di prendere alla lettera la metafora della calamita, abbia finito per considerare se stesso come una potente calamita, giungendo cosí alla conclusione che poteva fare a meno di servirsi di calamite metalliche.

Questo importante cambiamento nei metodi di Mesmer — cioè dal-

* In francese "tinozza." (*N.d.T.*)

[9] *Ibid.*, p. 21.
[10] *Ibid.*, p. 22.

la magnetizzazione con le calamite alla magnetizzazione senza di esse — si verificò verso la fine del 1775 e l'inizio del 1776. Esso segnò l'aprirsi del secondo periodo dell'opera di Mesmer, la fase delle magnetizzazioni metaforiche che durò fino alla sua morte. Durante questo periodo egli fu sempre respinto come ciarlatano dagli scienziati della sua epoca: i veri scienziati continuarono a usare il termine "magnetismo" nel senso letterale o ristretto, come un effetto misurabile di una forza come quella esercitata dai magneti ferrosi sulla limatura di ferro, mentre Mesmer lo usava in senso metaforico o allargato, come effetto di una forza "misurabile" in base agli attestati dei suoi riconoscenti pazienti. All'inizio dell'era della scienza, Mesmer non riuscí a ingannare i suoi colleghi nelle scienze vere e proprie; oggigiorno, psichiatri e psicoterapeuti sono riusciti dove lui fallí. Antoine Lavoisier e Beniamino Franklin sapevano che le mani di Mesmer non possedevano proprietà magnetiche; eppure la maggior parte degli studiosi di scienze naturali accettano oggi le affermazioni psichiatriche che le malattie mentali abbiano cause anatomiche e fisiologiche e che le cure mentali abbiano proprietà mediche.

Verso il finire del 1775, in una lettera a un medico che gli aveva chiesto di essere delucidato sul suo metodo di magnetizzazione, Mesmer spiega il suo nuovo metodo di cura magnetica senza calamite: "L'attrazione magnetica delle sfere permea tutte le parti del nostro corpo e ha un effetto diretto sui nostri nervi; un'attiva forza magnetica deve quindi essere presente nei nostri corpi."[11] In questa lettera, Mesmer usa inoltre per la prima volta il termine "magnetismo animale," a designare il potere dell'organismo animale di magnetizzare e di essere magnetizzato. Nello stesso anno Mesmer scrive: "Attualmente conduco esperimenti nella cura dell'epilessia, della depressione, delle crisi maniacali e della febbre malarica."[12] La Goldsmith, benché sembri incapace di capire che una cosa è curare il cancro e un'altra curare la depressione, e benché consideri i malati immaginari come veri pazienti, non accenna a certi fatti che contraddicono definitivamente la pretesa — sia di Mesmer sia degli psicoterapeuti moderni — che la suggestione sia una forma di cura medica. "Un motivo," osserva la Goldsmith, "dell'ampia proporzione di guarigioni nella sua clinica fu il suo rifiuto di curare chiunque fosse affetto da infermità organiche anziché funzionali."[13] Ciò è una notevole ammissione e un'importante indicazione che già ai tempi di Mesmer era perfettamente chiaro che non tutti coloro che si comportavano come malati erano veramente tali. "La sua coerente onestà," continua la Goldsmith, "irritò i suoi colleghi viennesi non meno del suo successo. Essi non poterono mai accusarlo di cercar di abbindolare i suoi pazienti, poiché egli dichiarò pub-

[11] GOLDSMITH, *Mesmer*, p. 68.
[12] *Ibid.*, p. 72.
[13] *Ibid.*

blicamente di poter aiutare a guarire esclusivamente persone affette da malattie nervose."[14]

La cura di Mesmer nel distinguere fra persone che si comportavano come se fossero malate e persone malate sul serio è, a mio avviso, il fatto piú importante e piú istruttivo di tutta l'affascinante storia del mesmerismo. I fatti sono pienamente documentati. In una recente biografia di Mesmer, Vincent Buranelli scrive: "Quando Mesmer prendeva in esame un paziente, la prima cosa di cui si preoccupava era quella di determinare se il suo disturbo fosse organico o funzionale. Se era organico, cioè il risultato di un danno fisico ai tessuti, lo considerava, secondo la Proposizione 23 [della dottrina mesmeriana], refrattario agli effetti curativi del magnetismo animale."[15]

Il metodo di cura di Mesmer senza calamite presenta una precisa analogia con la situazione in cui il moderno psicoterapeuta cura senza ipnosi, senza farmaci, senza neppure il divano! Che genere di cura è questa? Perché dovrebbe essere considerata una forma di trattamento medico? I fondamentali problemi epistemologici e politici che si presentarono a Mesmer sono tuttora presenti. E i moderni psichiatri insistono, esattamente come fece Mesmer, che nella relazione psicoterapeutica la retorica è medicina, non retorica!

Zweig dice che Mesmer "stesso si rese conto di aver fatto una falsa partenza, che le sue cure erano dovute non alla calamita che teneva in mano ma alla mano stessa... che non il magnete ma il magnetizzatore era il mago che ridonava la salute."[16] Benché ciò sia possibile, non possiamo essere certi che Mesmer se ne fosse reso conto. Sembra piú probabile, data la sua fanatica ossessione per un onnipresente fluido magnetico, che invece di rendersi conto di poter curare senza calamite, come Zweig suggerisce, Mesmer "si rese conto" che la sua mano era essa stessa una calamita! In effetti, le parole e gli atti di Mesmer confermano la mia supposizione.

Nel 1776, uno dei pazienti di Mesmer fornisce la seguente descrizione del metodo terapeutico di Mesmer: "Il dottor Mesmer effettua oggi la maggior parte delle sue cure non servendosi della calamita ma semplicemente toccando direttamente o indirettamente la parte malata."[17] Una via lunga e tortuosa davvero per giungere alla riscoperta dell'imposizione delle mani. Ma, naturalmente, Mesmer sostenne che la sua cura non era religiosa ma medica; piú precisamente, sostenne che era fisica, cioè magnetica. Zweig analizza questo momento cruciale nella storia del mesmerismo con un'acutezza che pochi hanno dimostrato nel trattare questa questione, e che egli stesso non riesce a mantenere nei confronti della psicanalisi. Eppure le sue considerazioni su

[14] *Ibid.*
[15] V. Buranelli, *The Wizard from Vienna* (Coward, McCann and Geoghegan, New York 1975), p. 107.
[16] Zweig, *Mental Healers*, p. 27.
[17] *Ibid.*, p. 28.

Mesmer sono valide, con modificazioni solo lievi, anche per Freud. "Quello era il momento," osserva Zweig, "per Mesmer di ammettere candidamente che si era sbagliato, che la calamita non possedeva le proprietà che lui le aveva attribuito, e che lui personalmente era responsabile dei fenomeni di cui era testimone giorno dopo giorno... Da quel momento in poi avrebbe dovuto rifiutarsi di definire il suo metodo curativo "trattamento magnetico," e l'intero grottesco apparato di bottiglie cariche di magnetismo, di alberi e tazze e acqua magnetizzati, avrebbe dovuto essere buttato a mare come un mucchio di sciocchezze e di superstizioni."[18]

Qui Zweig chiede che un falso guaritore si comporti come un vero guaritore, che una persona la cui influenza si basa sulla magia e sul rituale ammetta questo fatto, anche se privo di mezzi scientifici o tecnici con cui rimpiazzare la sua perdita: in breve, che un retore di successo ammetta di essere uno scienziato mancato. Questo sarebbe fattibile se la gente fosse piú onesta di quanto non sia; ma gli esseri umani non sono angeli. E la natura umana troppo spesso spinge le persone a servirsi del linguaggio per favorire se stessi piuttosto che per favorire la verità. Posti di fronte al tipo di dilemma che si presentò a Mesmer quando scoprí di poter curare senza calamite, o che si presentò a Freud quando scoprí che le sue pazienti che gli dicevano di essere state sedotte dal loro padre mentivano, gli stessi retori ambiziosi diventano bugiardi. Da questo momento in poi, ingannano sistematicamente gli altri, e anche se stessi, se questo tranquillizza la loro coscienza.

Zweig conclude tristemente che Mesmer "non aveva la necessaria forza d'animo."[19] Ma la questione non aveva niente a che fare con la forza d'animo. Fu l'ambizione, secondo me, a impedire a Mesmer di ripudiare come fasullo l'apparato magnetico da lui impiegato. Ma, qualunque fosse il motivo, Mesmer scelse un'altra linea di condotta. "Invece di dichiarare pubblicamente che la sua teoria era indifendibile," continua Zweig, "Mesmer adottò uno stratagemma. Diede al concetto di magnetismo una duplice interpretazione, dicendo che in realtà la calamita minerale non aveva niente a che vedere con la cura ma che nondimeno il magnetismo possedeva un suo potere terapeutico. Il magnetismo curativo era, egli disse, magnetismo 'animale.' Cosí come un potere misterioso risiedeva nel ferro inerte, un potere analogo era presente negli esseri umani viventi."[20]

Gli psichiatri moderni si sono avvalsi esattamente dello stesso stratagemma, ma con questa differenza: mentre le affermazioni di Mesmer furono ripudiate dalla scienza ufficiale del suo tempo, le pretese della psichiatria moderna sono accettate dalla nostra scienza ufficiale. I farmaci curano le infezioni, e ciò si chiama chemioterapia. In modo

[18] *Ibid.*, pp. 28-29.
[19] *Ibid.*, p. 29.
[20] *Ibid.*

analogo, il parlare cura la malattia mentale, e questo si chiama psicoterapia. La rassomiglianza fra chemioterapia e psicoterapia è, naturalmente, puramente analogica e verbale; lo stesso dicasi per la rassomiglianza fra ferromagnetismo e magnetismo animale. Commenta Zweig: "Facendo ricorso ad ogni arte e ad ogni astuzia, egli [Mesmer] si sforzò d'indurre la gente a credere che nessun mutamento sostanziale fosse stato apportato al suo sistema, mentre in realtà la parola 'animale,' *così astutamente introdotta*, mutava completamente l'intero aspetto della teoria, e tutti fuorché gli osservatori piú acuti erano facili a lasciarsi fuorviare *da una semplice rassomiglianza verbale* [le sottolineature sono mie]."[21]

Ma l'analogia, l'entimema, è, come ho mostrato in precedenza, la materia prima del retore. Quindi è inutile che Zweig auspichi che i mesmeristi evitino questa scorretta definizione analogica. Dal 1776 in poi, come Zweig osserva correttamente, "il termine 'magnetizzazione' quand'era usato da Mesmer non significava piú che il paziente era toccato o influenzato dal ferro magnetico, ma che una misteriosa energia, un'energia 'animale,' promanava dalla punta delle dita dell'operatore ed era in grado di esercitare la sua influenza sulle persone ad essa esposte. È pertanto assolutamente sbagliato per i praticanti della 'medicina simpatica manipolativa' chiamarsi 'magnetopati.' Pochi o nessuno di loro possiedono una calamita."[22]

Se sostituiamo l'elettricità al magnetismo, questi brani si possono applicare perfettamente alla situazione attuale in psichiatria. Anch'essi illustrano quanto bene Zweig comprese l'estensione dell'analogia magnetica ai fenomeni non-magnetici nel mesmerismo, eppure mancò di vedere la natura del problema concettuale nella cura mentale. Da una parte, Zweig osserva correttamente che le calamite non hanno poteri terapeutici; dall'altra lamenta che i magnetopati non possiedano calamite, come se il possesso o meno di calamite facesse una qualsiasi differenza nel modo in cui noi giudichiamo, o dovremmo giudicare, i poteri curativi dei cosiddetti magnetizzatori. Quest'ultima considerazione è di fondamentale importanza per la nostra comprensione della shockterapia. La conversazione non può curare le persone malate, dicono gli psichiatri organici. Ma invece di dimostrare che i loro pazienti che pretendono di essere malati lo sono davvero dimostrando le loro lesioni, lo provano trattandoli con un vero metodo "fisico": convulsioni elettricamente indotte. Nessun osservatore contemporaneo di quanto avviene in psichiatria può lamentare che i somministratori di elettroshock siano privi di strumenti elettrici! Ma forse il fatto che essi facciano uso di tali strumenti rende i loro interventi su persone che si credono malate meno inefficaci degli interventi di mesmeristi che si servivano soltanto di se stessi come di magneti?

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*

V

Tutti i guaritori che si valgono della fede hanno in comune certe caratteristiche e qualità, le piú importanti delle quali sono: primo, l'abile impiego della retorica a sostegno della loro pretesa di poter ottenere meravigliosi risultati terapeutici e per spiegare tali risultati con teorie suggestive per la mentalità popolare; secondo, una congerie di paludamenti cerimoniali, atti rituali e luoghi sacri; e, terzo, casi leggendari di cure, esemplificati da persone assurte alla fama come pazienti "salvati" dai loro terapeuti. Ho già accennato all'abilità retorica di Mesmer, e parlerò in seguito di quella di Freud. I loro piú famosi accessori cerimoniali erano la tinozza magnetica, nel caso di Mesmer, e in quello di Freud il lettino analitico. I loro pazienti piú famosi furono l'Uomo Lupo nel caso di Freud, e in quello di Mesmer Maria Teresa Paradies.

Fräulein Paradies, figlia di uno dei segretari particolari dell'imperatrice Maria Teresa, fu una bambina normale per i primi tre anni della sua vita. La mattina del 9 dicembre 1763, quando non aveva ancora quattro anni, divenne improvvisamente cieca. I medici diagnosticarono come incurabile la sua infermità, chiamandola "paralisi del nervo ottico."[23]

La piccola Maria Teresa, cosí chiamata in onore dell'imperatrice, era evidentemente una bambina incantevole e di talento che, aiutata dai suoi genitori, seppe trarre il miglior partito dalla sua cecità. Non solo diventò una valente pianista ma eccelse anche in molti altri campi: "La sua memoria era straordinaria. Sapeva giocare a carte, ricordando le mosse compiute dagli altri giocatori. Da ragazzina partecipò di tanto in tanto a spettacoli filodrammatici. Si muoveva per la casa con grazia."[24] Inoltre, la cecità della bambina ripagò in pieno, letteralmente, la famiglia Paradies. L'imperatrice fece della bimba la sua protetta. Dispose che fosse avviata agli studi musicali, a sue spese, la fece suonare a corte, diede ai genitori una pensione di duecento ducati d'oro all'anno e scelse il miglior oculista di Vienna per la cura dei suoi occhi. La cura durò per dieci anni senza il minimo risultato.

Quando Fräulein Paradies uscí dall'infanzia, l'imperatrice provvide alla sua prima esibizione pubblica in Austria come pianista e al suo primo giro di concerti in Europa. Ben presto la ragazza si esibiva a Parigi e a Londra ed era una celebrità internazionale come pianista cieca. "Adesso che era cosí famosa," scrive la Goldsmith, "Anton von Stoerk, l'oculista, fece un nuovo sforzo per curarla: se le avesse ridato la vista il suo prestigio se ne sarebbe enormemente avvantaggiato sia in patria che all'estero. Era già molto perplesso per il caso di Maria Teresa, poiché sentiva che la sua cecità doveva dipendere da qualche

[23] *Ibid.*, p. 36.
[24] GOLDSMITH, *Mesmer*, p. 94.

disturbo nervoso. Di per sé il nervo ottico, ne era fermamente convinto, era sano e intatto. Nonostante questa diagnosi, però, non fu in grado di ridarle la vista."[25]

Ci si trovava dunque di fronte a un caso classico di cecità isterica, oppure, come direi io, un caso di cecità simulata o finta. Fräulein Paradies non era piú cieca di quanto un attore che impersona Lincoln sia Lincoln in carne ed ossa. Dal momento che il fingersi cieca era vantaggioso per lei e la sua famiglia, dal punto di vista esistenziale oltre che finanziario, perché avrebbe dovuto abbandonare questa parte? Come avrebbe potuto essere piú ammirata, famosa, ricca e di successo con la vista di quanto lo era senza? Praticamente l'unico modo in cui una persona del genere può diventare motivata a guarire è quello di diventare una paziente famosa.

Cosí le due celebrità, il dottor Mesmer e Fräulein Paradies, s'incontrarono: fatto rivelatore, fu il medico a scegliere la paziente come un promettente caso clinico con cui dar prova dei suoi poteri. "Mesmer disse ai genitori della ragazza," scrive la Goldsmith, "che nessuno poteva curare la cecità organica, che nessuno poteva guarire il nervo ottico se era gravemente colpito. La sua assoluta onestà fece colpo su di loro, cosí come i suoi modi calmi gli avevano guadagnato la fiducia della paziente."[26] I genitori accettarono di affidare la figlia alle cure di Mesmer. Verso il finire del 1776, Mesmer somministrò a Fräulein Paradies parecchi trattamenti. Poi, nel gennaio 1777, essa si trasferí nella casa di cura privata di Mesmer, che egli aveva installato in un'ala della sua residenza. Nel giro di qualche settimana, Fräulein Paradies recuperò in parte la vista. I suoi genitori erano raggianti. Frau Paradies era "quasi isterica per la gioia. Scorrazzava per Vienna lodando in modo sperticato il dottor Mesmer."[27] La paziente, da parte sua, fu fin dall'inizio tutt'altro che entusiasta del miglioramento della sua vista. Guardando Mesmer, la prima persona che vide — cioè dopo che cessò di essere ufficialmente cieca — esclamò in modo significativo: "Che vista orrenda da sopportare. È dunque questa l'immagine di un essere umano?"[28]

Questa esclamazione iniziale anticipò la successiva reazione di Fräulein Paradies al suo recupero della vista. Essa diventò depressa. A un'amica venuta a trovarla disse: "Perché mai adesso sono meno felice di quando ero ancora cieca? Tutto quello che ora vedo mi dà una sensazione spiacevole. Quand'ero cieca ero molto piú calma."[29] Quando vide parenti o amici per la prima volta, svenne ripetutamente. Criticava l'aspetto della maggior parte delle nuove persone o cose che vedeva. "Se la vista di nuovi oggetti dovesse continuare a rendermi cosí turbata e inquieta," minacciò, "preferirei tornare immediatamente alla mia cecità."[30] Sarebbe difficile immaginare un'ammissione piú inequivocabile da parte di una paziente isterica che la sua infermità è in realtà un atto deliberato. D'altronde, anche i colleghi di Mesmer compresero che l'isteria era un atto del genere.

[25] *Ibid.*, p. 95.
[26] *Ibid.*, p. 96.
[27] *Ibid.*, p. 97.
[28] *Ibid.*, p. 98.
[29] *Ibid.*, pp. 99-100.

VI

Se il recupero della vista di Fräulein Paradies fosse stato un fatto, come il recupero dell'uso di un arto dopo la guarigione di una frattura, i medici nemici di Mesmer non avrebbero sferrato l'attacco che sferrarono. Esso dimostra che essi compresero che le condizioni visive di Fräulein Paradies dipendevano dalla sua relazione personale con Mesmer, l'imperatrice e i suoi genitori, e potevano essere influenzate mediante metodi interpersonali, anziché medici. Prendendo a pretesto l'ambivalenza della giovane paziente circa il fatto di essere curata da Mesmer — in realtà la sua preferenza solo lievemente mascherata per la cecità — un gruppo di eminenti medici di Vienna, guidati da Joseph Barth, avviò un'abile campagna contro Mesmer. Per prima cosa, i medici dichiararono che Fräulein Paradies era ancora cieca perché non poteva nominare correttamente gli oggetti posti davanti a lei. Questo turbò enormemente Mesmer, dato che la sua abilità e la sua stima di sé si basavano sempre piú sulla capacità di effettuare cure miracolose.

La mossa successiva dei medici fu ancora piú astuta. "Essi andarono dai genitori della ragazza," scrive Zweig, "e li allarmarono suggerendo l'idea che l'imperatrice avrebbe ritirato la pensione annuale di duecento ducati se la loro figlia avesse recuperato la vista, e inoltre che la giovane pianista avrebbe perso metà del suo richiamo come concertista se avesse posseduto una vista normale."[31] Questi suggerimenti vanificarono quelli di Mesmer. I genitori della giovane donna si ribellarono a Mesmer e gli chiesero di restituirgli la loro figlia.

Con Fräulein Paradies incapace di suonare il piano con gli occhi aperti, coi suoi genitori che accusavano Mesmer di trattenere la donna contro la sua volontà, e i medici viennesi che davano apertamente del ciarlatano a Mesmer, il caso Paradies si trasformò rapidamente da ciò che appariva come una gloriosa vittoria per Mesmer in un'amara sconfitta per lui. Ora si vociferava che non solo Mesmer non era riuscito a curare la sua paziente ma anche che i suoi attacchi e altri sintomi erano peggiori di prima, e inoltre che paziente e dottore erano amanti. Mesmer aveva calcolato male, come avrebbe fatto ripetutamente in seguito, i rapporti di forza che agivano nell'affare in cui si

[30] *Ibid.*, p. 100.
[31] Zweig, *Mental Healers*, p. 41.

era impegolato. Herr Paradies era, dopotutto, il segretario particolare dell'imperatrice. Mesmer, cercando di curare la figlia diciottenne di quest'uomo contro i desideri di lui, diede prova di arroganza e di stupidità. Di fronte allo scandalo debitamente scoppiato a Vienna, l'imperatrice Maria Teresa ordinò al presidente del consiglio medico viennese, Anton von Stoerk — l'uomo a cui precedentemente aveva affidato la propria protetta per la cura dei suoi occhi — "di mettere fine a quella frode."[32] Il 2 maggio 1777 von Stoerk, scrivendo dal palazzo di Schönbrunn, ordinò a Mesmer di "farla finita con quell'impostura" e di restituire la ragazza ai genitori.[33]* Per Mesmer a Vienna era finita.

"Non ci sorprende," commenta Buranelli, "che Fräulein Paradies ricadesse nella cecità per non riemergerne mai piú... Essa non voleva piú recuperare la vista, e tornò con sollievo al familiare e confortevole mondo delle tenebre eterne."[34]

Non sta a me dire cosa realmente veda o non veda una persona affetta da cecità isterica, ma certamente è assurdo definire il suo mondo come fatto di "tenebre eterne." In ogni caso, il seguito della carriera di Maria Teresa Paradies è di notevole interesse. Dopo la sua esperienza con Mesmer e il suo ritorno a casa, recuperò il suo talento musicale e proseguí la sua carriera come una delle piú straordinarie personalità musicali della sua epoca. E non è da dire che il suo successo fosse dovuto unicamente al valore pubblicitario della sua infermità. Infatti era una prestigiosa pianista: "Era cosí brava che Mozart scrisse una composizione appositamente per lei, il Concerto in Si bemolle maggiore, che non faceva la minima concessione alla sua invalidità."[35] Questo pezzo, noto anche come il "Concerto Paradies," fu suonato per la prima volta da Fräulein Paradies a Parigi, nel 1784, alle Tuileries, davanti a Luigi XVI e a Maria Antonietta, che rimasero affascinati sia dalla composizione sia dall'interprete. La regina di Francia era, come

* Il rapporto di Mesmer con Maria Teresa Paradies richiama alla mente quello di Breuer (e di Freud) con Anna O. Alcune delle somiglianze sono sconcertanti. Entrambe le pazienti erano giovani donne di eccezionale talento; entrambe avevano malattie di natura isterica — cioè immaginarie — l'una simulando la cecità e l'altra dolori, debolezza e crisi. Ciascuna fu, inizialmente, "curata" da un medico comprensivo ed estremamente coinvolto, soltanto per soffrire una totale "ricaduta" dopo una breve luna di miele terapeutica. In ciascun caso, la terapia consistette nel conseguimento da parte del medico di un certo tipo d'influenza personale sulla paziente, influenza che i terapeuti attribuirono, rispettivamente, al "magnetismo animale" e alla "catarsi." Dopo la ricaduta, entrambe le pazienti proseguirono carriere senz'altro eccezionali per quei tempi: carriere, anzi, che sotto certi aspetti eclissarono quelle dei loro terapeuti. Alla fine, ciascuna ex-paziente rimase per il resto della sua vita una nemica delle idee e delle pratiche del suo ex-terapeuta.[36] Questo breve accenno alle analogie fra Maria Teresa Paradies e Anna O. suggerisce che queste donne esperimentarono l'influenza dei loro terapeuti su di loro come profondamente invadente e lesiva della loro autostima e della loro esigenza di autoaffermazione.

[32] *Ibid.*, p. 42.
[33] BURANELLI, *Wizard*, p. 84.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 85.
[36] Vedi, in generale, L. FREEMAN, *The Story of Anna O.* (Walker, New York 1972; trad. it. *La storia di Anna O.*, Feltrinelli, Milano 1979).

sappiamo, figlia dell'imperatrice Maria Teresa. E, ironia della sorte, in quello stesso anno in cui tutta Parigi salutava Fräulein Paradies come una grande pianista, anche Mesmer si trovava in questa città, ancora una volta nella parte del ciarlatano megalomane ma screditato.

VII

Screditato a Vienna, Mesmer partí per Parigi nel gennaio del 1778. Al suo arrivo a Parigi, Mesmer si comportò come un re della scienza. Si rivolse a Charles Le Roy, presidente dell'accademia delle scienze, attraverso il quale cercò di ottenere che l'accademia si schierasse in favore della validità delle sue teorie. La proposta di Mesmer era assurda, ma Le Roy la prese sul serio. Per meglio presentare le "scoperte" di Mesmer ai membri dell'accademia, Le Roy chiese a Mesmer di prepararne un sommario, cosa che Mesmer si accinse a fare. Intitolato *Mémoire de Monsieur Mesmer sur la découverte du magnétisme animal*, il memorandum comprende ventisette "proposte". È un documento agghiacciante di megalomania personale e di totalitarismo terapeutico. La dichiarazione conclusiva di Mesmer illustra lo spirito e il tono dei suoi insegnamenti: "Questa dottrina, infine, consentirà al medico di decidere in merito alla salute di qualsiasi individuo, e alla presenza delle malattie a cui egli può essere esposto. In questo modo l'arte della cura delle malattie può essere portata a una perfezione assoluta."[37]

Basta la smodatezza di una simile affermazione a qualificare il suo autore come un ciarlatano. Ciò che Mesmer propone è la creazione di una chiesa controllata dallo stato per diffondere la sua religione pseudoscientifica. Non ci stupisce che egli sia considerato il fondatore della moderna psicoterapia. Ma quando Mesmer scriveva, la scienza naturale — la libera ricerca della conoscenza indipendente da chiese e da governi — stava appena uscendo dal suo grembo rinascimentale. Uomini come Lavoisier e Franklin non guardarono allo stato per la diffusione delle loro idee. Perché allora Mesmer lo fece? E perché gli storici della scienza e della psichiatria non hanno prestato maggior attenzione agli incessanti sforzi di Mesmer per convertire al suo credo personale capi di stato, la nobiltà e insigni scienziati del suo tempo? Dal momento della sua conversione dal ruolo di gentiluomo-studioso a quello di magnetoterapeuta, la vita di Mesmer è quella di un evangelista che lavora senza tregua per il suo dio: il magnetismo animale.

Mesmer arrivò addirittura a fondare una chiesa per la diffusione della sua "fede." Durante il suo momento di successo in Francia, costituí, nel 1782, una società segreta per salvaguardare e commercializ-

[37] GOLDSMITH, *Mesmer*, pp. 117-21.

zare la sua scoperta. L'origine e la natura di quest'organizzazione, denominata *Société de l'Harmonie Universelle*, presenta una strana rassomiglianza col comitato organizzato nel 1913 da Freud e con la successiva storia del movimento psicanalitico.

Henri Ellenberger definisce la società come "una strana mescolanza d'impresa commerciale, scuola privata e loggia massonica."[38] Per qualche anno essa prosperò, ebbe succursali in molte città francesi e assicurò a Mesmer cospicui introiti. Ma, nonostante il nome della società, l'armonia non regnò a lungo fra i suoi membri. Il principale motivo di dissenso in seno ad essa fu lo stesso che determinò il successo di Mesmer come terapeuta ipnotico: il fatto che egli era un despota megalomane. Secondo Buranelli, "Mesmer intendeva la società come un benevolo dispotismo di cui egli sarebbe stato il despota. Il magnetismo animale era la 'mia scoperta.' Di conseguenza nessun altro la comprendeva appieno o aveva il minimo diritto di contraddirlo sul modo in cui essa andava insegnata, usata o sostenuta."[39] L'idea che Mesmer si era fatto del suo movimento, continua Buranelli, "era quella di subordinati volonterosi e ubbidienti che accettassero la dottrina cosí come egli si era compiaciuto di rivelarla, trasmettendola ai membri di rango inferiore e rivolgendosi a lui per essere illuminati o guidati qualora incontrassero difficoltà. Non volle nessun d'Eslon all'Hotel de Coigny."[40] Charles d'Eslon e Nicholas Bergasse erano i piú brillanti discepoli di Mesmer, cosí come Adler e Jung sarebbero stati i discepoli piú brillanti di Freud.

Dato che Mesmer, non meno dei suoi falsi malati, era rimasto in ultima analisi preso in un'enorme mistificazione, sia lui che i suoi pazienti erano destinati ad essere denunziati prima o poi come mentitori. In effetti, l'insistenza di Mesmer per essere riconosciuto dagli uomini di scienza contemporanei come vero scienziato fa pensare all'insistenza dell'ipocondriaco per essere riconosciuto dai medici come genuino paziente.

Il desiderio di Mesmer di vincere la sua causa nel tribunale della scienza fu finalmente soddisfatto nel 1784. Il 12 marzo di quell'anno Luigi XVI nominò una commissione col compito d'investigare sul magnetismo animale per conto dell'accademia delle scienze. Forse perché la clinica di Mesmer era sovraffollata, forse perché la commissione voleva evitare di aver a che fare direttamente con Mesmer, o forse per altri motivi ancora, le ricerche furono condotte nello speciale ospedale magnetico creato da Charles d'Eslon, il principale discepolo di Mesmer.

La commissione era costituita da personaggi famosi. Fra i membri c'erano Antoine Lavoisier, il famoso chimico che sarebbe stato ghigliottinato, Jean Sylvan Bailly, sindaco di Parigi, un astronomo e statista anche lui destinato a perire sotto la lama di quella macchina infernale, Joseph Ignace Guillotin, il medico immortalato dal suo grande contributo all'eutanasia e alla tanatologia, e, buon ultimo, Beniamino Franklin, allora settantottenne e l'ambasciatore degli Stati Uniti in Francia, che presiedette la commissione.

[38] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 65.
[39] Buranelli, *Wizard*, p. 172.
[40] *Ibid.*

Cosa si proponeva di stabilire la commissione? Come vedevano il loro compito i suoi membri? All'inizio dei lavori Bailly ricordò ai suoi colleghi che "dovevano limitarsi alle prove materiali."[41] Essi cercarono cosí degli effetti ascrivibili al trattamento mesmeriano, e naturalmente non ne trovarono. Ma questo modo di considerare la questione era troppo semplice per le persone allora in preda alla mania mesmeriana, e rimane tuttora troppo semplice per le attuali vittime della mania psichiatrica. Cosí la Goldsmith lamenta in modo tipico che "le indagini della Commissione sul magnetismo animale furono condotte esclusivamente su basi materialistiche. Questi scienziati mancarono quindi, naturalmente, di diventare gli scopritori della psicologia moderna."[42] In realtà è vero l'opposto. Potremmo capovolgere l'errata interpretazione dell'operato della commissione da parte della Goldsmith e affermare che gli scienziati contemporanei di Mesmer riuscirono a scoprire che non solo il mesmerismo ma anche la psicologia moderna erano falsa scienza. Il compito dei membri della commissione era quello di "scoprire se il 'fluido universale' di Mesmer esistesse o no; se esisteva, era possibile percepirlo attraverso i sensi? Era possibile sentirne l'odore o il sapore?"[43] Nell'osservare che questo era il compito dei membri della commissione, la Goldsmith scrive come se il loro compito non fosse stato questo ma, al contrario, quello di "cercar di sapere — indipendentemente da questo *fluidum* — perché, nella pratica, Mesmer e d'Eslon fossero stati in grado di curare tante persone."[44]

In effetti, anche se non era questo il punto su cui la commissione si proponeva di far luce, i suoi membri non poterono evitare di rivolgere ad esso la loro attenzione. Essi lo chiarirono, con freddezza scientifica e correttamente, notando che molti dei pazienti curati dai mesmeristi non erano veramente malati e che molti venivano curati con fittizi trattamenti magnetici con la stessa efficacia dimostrata da quelli autentici! Vale la pena di accennare ad alcuni degli esperimenti della commissione. In uno di essi, gli scienziati scelsero come pazienti persone che erano "veramente malate... [e] di umile estrazione."[45] Una paziente era asmatica, "la vedova Saint-Arman... con ventre, gambe e cosce rigonfi"; l'altra era "*dame* Anseaume, che aveva un rigonfiamento sulla coscia."[46] Il trattamento mesmerico non ebbe il minimo effetto su nessuna delle due. Anche un bambino di sei anni af-

[41] Goldsmith, *Mesmer*, p. 148.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*, p. 150.
[46] *Ibid.*

fetto da tubercolosi non ne riportò alcun giovamento. I membri della commissione effettuarono anche l'esperimento opposto, facendo curare i pazienti da un falso magnetizzatore. Uno degli scienziati finse di essere d'Eslon con una donna dagli occhi bendati. Essa cadde immediatamente in una crisi mesmerica.[47]

I membri della commissione non ebbero cosí difficoltà a concludere che le pretese scientifiche di Mesmer erano delle baggianate. Nel loro rapporto conclusivo, in data 11 agosto 1784, scrissero: "I membri della commissione hanno constatato che questo fluido non ha alcun effetto, né sui membri stessi né sui pazienti ad esso sottoposti... Infine, hanno dimostrato con esperimenti decisivi che l'immaginazione, a prescindere dal magnetismo, produce convulsioni, e che il magnetismo in assenza d'immaginazione non produce nulla."[48]

Senza dubbio questa conclusione è nel miglior spirito dell'empirismo scientifico. Nel trarre le sue origini dal mesmerismo, la psicoterapia moderna discende da un'accertata mistificazione. La commissione giunse anzi a dichiarare, in un francese al massimo grado di concisione aforistica; "*L'imagination fait tout; le magnétisme nul.*"[48]

È un'ironia che mentre i protagonisti del trattamento mesmerico sostennero falsamente che era una cura fisica, i suoi oppositori compresero correttamente che era una cura psicologica e non ne respinsero il valore come tale. "In quanto al magnetismo animale, di cui si è tanto parlato," osservò Beniamino Franklin, "devo dubitare della sua esistenza... Posso soltanto temere che le attese di grandi vantaggi da questo nuovo metodo si riveleranno una delusione. Questa delusione, tuttavia, potrà in certi casi essere di qualche utilità finché durerà."[50]

Il disastro che si abbatté su Mesmer nel 1784 quando la commissione nominata dal re condannò il suo metodo come fraudolento si aggravò, all'inizio del 1785, quando i fidati luogotenenti di Mesmer gli si ribellarono. Una delle cose che precipitarono la rottura fu che Bergasse aveva tenuto alcune conferenze pubbliche sulla cura magnetica. Mesmer considerò questo fatto una violazione del patto di segretezza sancito dalle regole fondamentali della società. Il seguente rimbrotto, da lui indirizzato manifestamente a Bergasse ma in realtà rivolto al mondo intero, rivela questi appaltatori della follia, questi venditori d'indulgenze contro la pazzia, come i presuntuosi ciarlatani che erano.*

Io non posso tacere, signore. Questa pretesa mi appare come il colmo dell'ingiustizia e della cecità, ed ogni uomo onesto penserà la stessa cosa nell'apprendere

* Per uno sguardo generale alle cure dei ciarlatani moderni per i mali dell'umanità, v. pp. 194-203 del presente volume.

[47] BURANELLI, *Wizard*, p. 162.
[48] GOLDSMITH, *Mesmer*, p. 151.
[49] *Ibid.*, p. 153.
[50] BURANELLI, *Wizard*, p. 165.

degli impegni che lei si è assunto, e nel leggere che io l'ho istruito, come tutti gli altri miei allievi, soltanto alla condizione esplicita e preliminare che non avrebbe stabilito con alcun principe o governo straniero né un trattato, né un accordo, né negoziati relativi al magnetismo animale, *questo diritto essendo riservato espressamente e personalmente a me.* Può forse il diritto di dispensare il mio dono essere riservato a qualcun altro fuorché a me? [la sottolineatura è mia][51]

Ben presto Mesmer se ne andò da Parigi, come in precedenza aveva abbandonato Vienna. Aveva popolarizzato un nuovo linguaggio e una nuova retorica, ma non sapeva che solo su questo si basava il suo diritto alla fama. Pensava di aver scoperto il magnetismo animale nello stesso senso in cui diciamo che Lavoisier scoprí l'ossigeno. Questa confusione e questa dicotomia — tra fatto e retorica — ha sempre caratterizzato fin da allora la storia della psichiatria e della psicoterapia.

VIII

Il dramma del mesmerismo ha due fonti distinte: una consiste nelle sensazionali cure che furono attribuite a Mesmer e l'altra nelle affermazioni ancora piú sensazionali da lui fatte per spiegarle. Il rapporto tra fatto e spiegazione, osservazione e ipotesi è naturalmente importante non solo nella scienza ma anche in ogni tentativo di fornire una spiegazione corretta o razionale dei fatti. Ma, nelle comuni faccende umane, specie in situazioni con una forte risonanza emotiva, le persone sono spesso giudicate non tanto in base a quanto effettivamente fanno ma in base a quanto loro sostengono di fare, o alle azioni che altri gli attribuiscono. Questo è soprattutto vero in religione e in psicoterapia. Il caso di Mesmer ne è un esempio lampante.

Nel 1799 Mesmer pubblicò una breve esposizione della sua dottrina che fu tradotta in inglese da Jerome Eden nel 1957. Mesmer inizia il suo trattato con una lagnanza: "La storia offre pochi esempi di una scoperta che malgrado la sua importanza abbia incontrato tanta difficoltà a imporsi e ad affermarsi come la scoperta di un agente in grado d'influenzare i nervi, un agente finora sconosciuto e che io chiamo magnetismo animale."[52] Questa dichiarazione deve essere interpretata nel contesto dell'epoca in cui fu fatta: un periodo in cui la scienza naturale materialista mosse i suoi primi passi esitanti, in cui si ebbero le scoperte dell'elettricità, dell'ossigeno, dei voli in pallone e di molte altre cose. Mesmer voleva essere annoverato fra gli scienziati autori di queste scoperte. Di conseguenza, dovremmo vedere Mesmer non come uno scopritore dell'ipnosi o della suggestione o della psicoterapia ma

[51] *Ibid.*, p. 174.
[52] F. A. MESMER, *Memoir of F. A. Mesmer, Doctor of Medicine, on His Discoveries* (1799), trad. (Eden Press, Mt. Vernon, N. Y. 1957), p. IX.

piuttosto come il primo medico che sostenne di aver scoperto la base materiale della malattia mentale. In seguito i medici avrebbero scoperto che infezioni, secrezioni endocrine e anomalie molecolari provocavano disturbi mentali, e non sarebbero stati piú in grado di quanto lo fosse stato Mesmer di suffragare le loro affermazioni con prove scientifiche. Fuorché per il loro affidarsi a metafore diverse, le asserzioni contemporanee sulle cause materiali e sulle cure delle malattie mentali sono identiche a quelle di Mesmer sulle cause e sulle cure magnetiche delle affezioni affidate ai suoi trattamenti.

La frode di Mesmer consiste non nelle sue dichiarazioni di aver aiutato certe persone a sentirsi meglio, cosa che effettivamente fece, ma nelle sue pretese di aver scoperto nuovi fatti e princípi di scienza naturale, cosa che non fece. "È per me motivo di compiacimento," egli scrive nelle sue memorie, "che le scoperte da me fatte, che sono materia di quest'opera, allargheranno i confini della nostra conoscenza della fisica, nella stessa misura in cui ciò è stato fatto dall'invenzione dei microscopi e dei telescopi... Esse ci permetteranno di sapere... che l'uomo possiede proprietà analoghe a quelle della calamita."[53]

Allora, l'uomo era posto in analogia con la calamita. Oggi, la mente è posta in analogia col corpo. Allora le persone soffrivano di disordini a carico dei loro "fluidi magnetici" e di conseguenza venivano curate facendosi "magnetizzare." Oggi le persone soffrono di disordini a carico del loro "apparato mentale" e di conseguenza vengono curate facendosi "psicanalizzare."

Mesmer sostenne che persone ed animali erano delle specie di calamite, piene del fluido magnetico da lui chiamato *fluidum*. Ma il *fluidum* di Mesmer, come la *libido* di Freud, era una creazione della sua immaginazione. Era precisamente perché queste astrazioni metaforiche, come le famose nuove vesti dell'imperatore, non potevano essere viste da altri che erano cosí ammirevolmente adatte a servire da termini chiave nella retorica della cura per mezzo della fede.

Il fluido universale diventò l'ossessione di Mesmer. Per lui non era una congettura, un'idea o un'ipotesi, ma un fatto che spiegava tutto. Avendo preso alla lettera la metafora della calamita, Mesmer si trovò preso egli stesso in un mondo immaginario di fluidi magnetici; è per questo che tutti quelli che lo conobbero convennero sulla sua sincerità. Eppure il suo libro di memorie rivela che egli si rese conto di come le sue concezioni si basassero su un'analogia: "È la calamita," scrive, "che ci offre il modello del meccanismo dell'universo."[54] La calamita, la pendola, l'infezione batterica, i cervelli elettronici: man mano che la scienza si evolve genera le proprie metafore, la cui trasposizione in chiave letterale conduce spesso a un'improvvisa celebrità e alla successiva follia. Nel caso di Mesmer, la celebrità e la follia si basarono unicamente sulla pretesa di essere in possesso di una spiegazione completa della natura e delle cause di tutte le malattie e di tutte le cure: "La causa immediata di tutte le malattie, interne o esterne, implica un difetto o un'irregolarità nella circolazione degli umori, od ostruzioni di varia natura dei vasi: alla fine comprenderemo, come io ho affermato, che tali condizioni si determinano quale risultato di un difetto d'irritabilità... È cosí, e per le stesse cause, che l'irritabilità è naturalmente accresciuta o diminuita; sicché il corso e lo sviluppo delle malattie, e anche la loro cura, che era vagamente attribuita alla natura, sono regolati e determinati da tale influenza, e da ciò che io chiamo *magnetismo naturale.*"[55]

[53] *Ibid.*, pp. 3-4.
[54] *Ibid.*, p. 15.

Alla fine, le pretese terapeutiche di Mesmer furono del tutto indistinguibili da quelle del guaritore religioso o del ciarlatano. "Cosí noi abbiamo in forma generale e concisa," scrive Mesmer, "la scoperta del magnetismo animale, che può essere considerato come un mezzo per prevenire e curare le malattie."[56] Eppure era ovvio che tutti i veri pazienti non erano guariti dal magnetismo animale. Come spiegava Mesmer questo fatto? Allo stesso modo in cui altre religioni l'hanno spiegato: la persona che è stata esorcizzata, magnetizzata, analizzata a dovere, non si ammalerà mai. Ma non tutti gli individui possono vivere all'altezza dell'ideale. Cosí Mesmer spiega che mentre tutte le malattie sono curabili non tutti i pazienti lo sono: "Poiché, per quanto si possa affermare che l'applicazione del magnetismo basta ad effettuare la cura di *tutte le specie* di malattie, sarebbe insensato pretendere di curare *tutti* i casi individuali."[57]

Ho esposto dettagliatamente le spiegazioni che Mesmer diede delle sue cure perché illustrano un fenomeno ricorrente nella storia della psicoterapia, e cioè quello di un guaritore che modifica i disturbi e il comportamento di persone le quali sostengono di essere malate o sofferenti ma che all'atto pratico non manifestano prove obiettive di malattia. Come i loro pazienti che affermano di essere affetti da autentiche malattie di natura medica, questi guaritori sostengono di esercitare la loro influenza curativa mediante autentiche cure mediche. Sono naturalmente queste affermazioni che esaltano i sofferenti come pazienti martirizzati o li condannano come parassiti simulatori, e che esaltano i guaritori come terapeuti carismatici o li condannano come buffoneschi impostori. In effetti questi sofferenti e guaritori sono, tutti e ciascuno, *dramatis personae* in un dramma della vita reale, quello delle malattie e delle cure del tutto immaginarie e simulate: i successi e i fallimenti degli attori dipendono dalle loro capacità recitative e dagli appetiti del loro pubblico per simili trattenimenti.

[55] *Ibid.*, pp. 21-22.
[56] *Ibid.*, p. 51.
[57] *Ibid.*, p. 52.

5.

Johann Christian Heinroth: la repressione come cura

I

L'identità professionale dello psicoterapeuta si basa su quella dello psichiatra. E su che cosa si basa l'identità professionale dello psichiatra? Sull'affermazione che egli è un esperto nella diagnosi e nella cura dei disturbi mentali. È quindi logico continuare il nostro esame della natura della psichiatria con l'opera di Johann Christian Heinroth (1773-1843). Heinroth è un personaggio d'importanza cardinale nella storia della psichiatria: la psichiatria e la psicoterapia moderne nascono con la sua opera. Il titolo del testo che rese famoso Heinroth racconta metà della storia: *Trattato sui disturbi della vita mentale, ovvero I disturbi dell'anima e la loro cura* (*Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*) (1818).[1] La parola tedesca *Seele* significa in primo luogo "anima." Quindi la nascita della psichiatria avviene quando lo studio dell'anima umana è trasferito dalla religione alla medicina, quando la "cura delle anime" diventa il "trattamento delle malattie mentali," e, fatto piú importante, quando la repressione dell'eretico-folle cessa di competere alla giurisdizione del prete e diventa dominio dello psichiatra.

La distinzione fra malattie corporee e mentali è, come abbiamo visto, di origine platonica e da allora è sempre stata parte del pensiero occidentale. Ma quest'idea non assume la forma moderna, scientifica in cui oggi la conosciamo sino alla fine del diciottesimo secolo e l'inizio del diciannovesimo. Ma allora era chiaro, forse molto piú di quanto non lo sia adesso, che non era necessario per una persona essere un medico per riconoscere una malattia reale, specie se era grave. Chiunque poteva dire che una persona consumata dalla tubercolosi era ammalata, che il suo corpo non era in ordine. Allo stesso modo, chiunque poteva dire che una persona in preda a una crisi maniacale era pazza: che la sua anima, spirito o mente non era in ordine. In un caso

[1] J. C. Heinroth, *Textbook of Disturbances of Mental Life, or Disturbances of the Soul and Their Treatment* (1818), trad. (2 voll., Johns Hopkins University Press, Baltimora 1975).

come nell'altro, l'"esperto" si trovava di fronte non tanto al problema d'identificare una malattia o un disordine — poiché questo era stato fatto per lui, per cosí dire, dall'evidenza del caso in questione — ma piuttosto al compito di spiegare le cause o la natura del problema e di raccomandare misure adeguate per la sua risoluzione.

La moderna psichiatria si sviluppò cosí in una matrice storica e sociale in cui la follia era accettata come un dato di fatto. Di conseguenza, gli interrogativi che i primi psichiatri si posero furono: cos'è la pazzia? Cosa dovremmo fare per controllarla o curarla?

II

Cosa c'era, secondo Heinroth, che non andava nei pazzi? Non ci stupisce che la sua spiegazione della natura della pazzia avallasse le nozioni e le pratiche relative alla pazzia allora popolari. Ciò che stupisce è il modo in cui Heinroth situò, sulla mappa concettuale di cui poteva disporre, la pazzia; a differenza dalla maggior parte dei nostri contemporanei, che la identificano piú o meno concretamente col cattivo comportamento e la devianza, Heinroth l'assimilò, astrattamente, alla "perdita di libertà." Questa nozione, ancor oggi di rilevanza cardinale per la nostra conoscenza della malattia mentale, contribuí ad affermare la psichiatria quale oggi la conosciamo: cioè come la disciplina medica rivolta a coloro che *agiscono*, benché non siano considerati autori veri e propri o a tutti gli effetti, e alle loro *azioni*, che, non essendo quelle di attori normali ("responsabili"), sono chiamate manifestazioni, effetti o sintomi di pazzia, demenza, malattia mentale o psicosi.

La definizione fondamentale data da Heinroth della malattia mentale è quella di perdita di libertà. "Il concetto di turbe mentali," dichiara, "è oggi completamente definito e separato da tutti gli altri concetti. Il concetto completo di disturbi mentali comprende quello di perdita permanente della libertà o di perdita della ragione, di per se stessa e indipendentemente da altri fattori, anche quando la salute corporea è apparentemente non compromessa, perdita che si manifesta come una malattia o come un'affezione morbosa, e che comprende la sfera del temperamento, delle malattie dello spirito e della volontà."[2]

Heinroth non si stanca di spiegare come il pazzo sia privo di libertà: non in senso politico, perché egli ne sia stato privato da qualcuno, ma in senso religioso, perché egli l'ha perduta, o, in senso biologico, perché è incapace di esercitarla. Nei disturbi mentali, scrive Heinroth,

> Il libero arbitrio non esiste piú ed è soppiantato da una completa e permanente perdita di libertà. Questa condizione prevale in malattie comunemente

[2] *Ibid.*, vol. I, p. 25.

note come esaurimento nervoso, aberrazione mentale, pazzia, malattie del carattere, malattie mentali in generale, ecc. Tutte queste malattie però, per quanto possano differire le loro manifestazioni esteriori, hanno un'unica caratteristica in comune, e cioè che non solo escludono la libertà ma anche la capacità di riottenerla... Cosí, gli individui in questa condizione non esistono piú nella sfera umana, che è la sfera della libertà, ma sono soggetti alla coartazione della necessità naturale interna ed esterna. Piú che assomigliare agli animali, che sono guidati da un salutare istinto, somigliano a macchine e sono mantenuti dalle leggi vitali in una vita unicamente corporea.[3]

Nella sua classificazione generale della pazzia, Heinroth presenta il disturbo mentale, o *vesania*, come suo "concetto di classe" generale, caratterizzato, egli afferma, da "permanente perdita della libertà e da perdita della ragione."[4] Heinroth non ci dice come fa a sapere che le persone affette da *vesania* hanno perso la loro libertà. Forse non lo fa perché è troppo ovvio o perché è assiomatico: i pazzi si comportano in modo sbagliato — peccaminoso, secondo Heinroth — e nessuno agirebbe in questo modo di propria libera volontà. Nella categoria dei *vesania*, Heinroth distingue poi tre specie di pazzia: 1) "esaltazioni," per esempio "follia e mania"; 2) "depressioni," per esempio "melanconia e apatia"; e 3) "amalgami," per esempio "melanconia demenziale e demenza melanconica."[5]

Heinroth si dà una gran pena a distinguere i disturbi mentali derivati da lesioni identificabili del cervello da quelli che considera i veri disturbi mentali: "Anche danni meccanici e chimici nonché affezioni inizialmente organiche si concludono in uno dei due modi testé descritti. Possiamo considerare un colpo alla testa un esempio: il delirio che ne risulta è transitorio o letale. Per questo motivo, la demenza, la depressione, la mania, ecc., vere e proprie non possono mai essere l'effetto di simili danni... Noi non neghiamo che la debolezza di memoria o d'intelletto sia spesso la conseguenza di tali danni, ma questi stati non devono essere considerati disturbi dell'anima poiché non ne manifestano il carattere essenziale, cioè la perdita di libertà."[6]

In breve, per Heinroth non è la perdita della ragione, che oggi gli psichiatri chiamerebbero perdita della capacità di saggiare la realtà, a caratterizzare la pazzia o la "vera demenza," bensí la perdita della libertà. Ciò che Heinroth intendeva per perdita di libertà è esattamente la stessa cosa che oggi psichiatri e altri intendono per perdita di razionalità, capacità o responsabilità: la persona "malata," cioè, non si comporta come dovrebbe, non agisce secondo il proprio libero arbitrio, e la sua condotta dovrebbe di conseguenza essere coartata e controllata da chi la sa lunga e può quindi salvaguardare i suoi "migliori interessi."

[3] *Ibid.*, p. 21.
[4] *Ibid.*, p. 136.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 138.

III

Ancora fermamente ancorato a una concezione religiosa della vita, Heinroth comprese piú chiaramente della maggior parte degli psichiatri contemporanei che noi chiamiamo pazzi o malati di mente coloro che si comportano male, cioè la cui condotta non si conforma alle attese sociali ma è invece "egoistica" o in balia delle loro "passioni." La causa di tutte le malattie mentali, secondo Heinroth, è l'egoismo o il peccato, due termini che egli usa come sinonimi.

"Ogni passione," afferma Heinroth, "è realmente uno stato di malattia umana... Le passioni costituiscono un tessuto assai complesso dell'anima umana. Infatti sono variate come possono esserlo l'oggetto di desiderio e di paura e le forme di esistenza e di possesso. Ma tutte hanno in comune il fatto che derubano della pace e della libertà umana l'anima a cui fanno da mezzane... Chiunque sia prigioniero della passione è schiavo e infelice."[7] Edmund Burke disse la stessa cosa; la disse prima e senza metaforizzare la mancanza di libertà morale come malattia medica. Heinroth e i suoi seguaci hanno insistito su questa metaforizzazione medica e nel prendere alla lettera la metafora. Nei testi di Heinroth, però, il carattere metaforico della passione come tessuto e del peccato come malattia è ancora abbastanza non mascherato da essere facilmente visibile. D'ora in poi, la cortina fumogena sollevata dalle corazzate della metaforizzazione medica diventa piú fitta e impenetrabile, nascondendo efficacemente i veri contorni della "pazzia" agli occhi dell'uomo moderno.

"L'uomo che è reso schiavo dalla passione inganna se stesso sugli oggetti esterni e su se stesso," dichiara Heinroth. "Questa illusione, e l'errore che ne consegue, sono chiamati pazzia. La pazzia è una malattia della ragione... originata dalle passioni dell'anima... Nella pazzia lo spirito è reso schiavo e l'uomo, esattamente come nella passione (entrambe essendo legate indissolubilmente), è privo di libertà e infelice."[8] È questa retorica che introduce e giustifica le guerre sante psichiatriche per rendere l'uomo libero con la coartazione e felice con la tortura.

Benché a volte Heinroth designi le passioni come le cause prime delle malattie mentali, piú spesso se la prende con l'"egoismo" come l'autentico demone che scatena uomini e donne. È naturalmente impossibile sapere fino a che punto credesse in una versione reificata della propria tesi. Nel brano seguente troviamo le sue idee fondamentali sull'"eziologia" delle "malattie mentali":

Esso [lo stimolo al male] si aggira da un paese all'altro, si aggrappa a oggetti e a mutue relazioni sotto forma d'idee che, quando erano oggetto di una fede onesta ma cieca, venivano chiamate spiriti o demoni e considerate in grado di

[7] *Ibid.*, p. 16.
[8] *Ibid.*

provocare il male, il che è perfettamente vero. Non è una mera immagine, e ancor meno un'iperbole, dire che questi spiriti hanno usurpato il controllo sulla terra e tutti coloro che sono mentalmente disturbati lo sono diventati attraverso il loro potere. Tutti hanno in comune un punto di partenza, un principio principale a cui sono subordinati: l'egoismo. La piú cattiva di tutte le idee cattive è presente nelle relazioni umane piú remote e in quelle piú intime, viene assimilata col latte materno e trova un terreno fertile nel cuore umano. L'egoismo... si rivela in una varietà di guise amalgamato con la natura dell'uomo. Le idee di denaro, potere, possesso, piacere, ecc., sono tali guise e sono gli spiriti subalterni di questo grande Belzebú. Tutti sono in lotta con lo spirito buono.[9]

Questo è un grande pezzo di prosa retorica. Inoltre contiene le stessissime idee che piú tardi Freud, Bleuer e altri usarono come armi con cui conquistare i loro imperi di medici dei pazzi.[10] Heinroth aveva una concezione della natura della cosiddetta malattia mentale straordinariamente moderna, una concezione che assomiglia, fuorché nella sua terminologia, alle interpretazioni esistenziali o cosiddette psicosociali contemporanee. "In breve," egli scrive, "noi crediamo che la qualità dei disturbi mentali consista nella comunione dell'anima umana con principi malefici — ciò a prescindere dalla questione se individualmente si tratti di un processo spirituale o no — e non semplicemente di una comunione col male, poiché di questo non c'è dubbio, ma di un asservimento totale ad esso. Ciò è la completa spiegazione della mancanza di libertà o mancanza di ragione in cui tutti i malati di mente sono tenuti prigionieri."[11] Il modo in cui Heinroth concepisce la natura della malattia mentale si fonde cosí perfettamente col suo modo di concepire il suo controllo con la pratica di privare i pazienti psichiatrici della loro libertà e di trattarli come schiavi.

Nelle idee di Heinroth ravvisiamo cosí l'origine e la natura duplici della malattia mentale: essa è definita in termini morali come un difetto etico, eppure è classificata come un disturbo di carattere medico. "Le persone lavorano, speculano e guadagnano denaro," spiega Heinroth, "per il bene dei loro corpi, e quando noi parliamo di vita intendiamo il corpo, mentre l'anima, cioè l'intelletto calcolatore, è la serva del corpo. Coloro che la pensano in questo modo trovano privo di senso il considerare la vita umana dal punto di vista del bene e del male, e la nostra descrizione della natura dei disturbi mentali quale effetto dello Spirito del Male non sarà da essi compresa e incontrerà la loro irrisione; nondimeno essa è vera, e sarà riconosciuta quando il suo giorno verrà."[12]

Ma se malattia mentale è il nome che diamo a condizioni in cui lo "spirito è reso schiavo dal male," una concezione che ricorda l'idea

[9] *Ibid.*, p. 124.
[10] Vedi Szasz, *Schizophrenia*, specialmente il capitolo I e, nel presente testo, i capitoli 8, 9 e 10.
[11] Heinroth, *Mental Life*, vol. I, p. 220.
[12] *Ibid.*

della possessione, allora parrebbe conseguirne che la persona piú interessata alla sua diagnosi e alla sua cura dovrebbe essere l'ecclesiastico illuminato, il successore del prete-esorcista. Heinroth affronta candidamente questa questione. La sua soluzione — cioè la sua risposta all'interrogativo: chi dovrebbe curarsi della pazzia? — rivela ancora una volta la fusione, nelle sue concezioni e nella sua opera, delle metafore e dei ruoli religiosi e medici.

"Se presumiamo," scrive Heinroth introducendoci al problema di ciò che chiama il "concetto del medico della psiche," "che sia affatto possibile curare i disturbi mentali... si presenta il seguente interrogativo. Dato che è la vita mentale degenerata che dev'essere riportata alla normalità, giacché è questa la condizione umana sana che dev'essere ristabilita, questo dovrebbe essere compito del medico? o forse di un sacerdote? o di un filosofo? o di un educatore? Ci sono argomenti che parlano a favore di ciascuno di questi quattro punti di vista, e ciascuna di queste professioni ha almeno apparentemente le carte in regola per prendere possesso di questo compito curativo."[13]

L'apertura mentale di Heinroth è però piú apparente che reale. In realtà egli ha deciso in anticipo sia sulla natura del problema sia sulla sua adeguata soluzione: il problema è morale; la soluzione è medica. Egli cosí continua, in modo rivelatore: "Dobbiamo chiederci a quale di queste tre professioni (forse a nessuna di esse), nel loro significato convenzionale e consueto, vada affidata questa branca dell'arte e della scienza medica."[14] Chiamando la cura dei pazzi una branca dell'arte e della scienza medica, Heinroth ha in realtà deciso come classificarla: la "cura delle anime," un termine che egli assiduamente evita, è cosí chiaramente una materia non per il sacerdote, il filosofo o l'educatore, ma per il medico. È proprio cosí che Heinroth conclude. Tuttavia, dato che egli sa e ammette candidamente che c'è poco o nulla nella tradizione medica che permetta al medico di affrontare i disturbi mentali, propone la creazione di una nuova branca della scienza e della pratica mediche, cioè la psichiatria: "Dal momento che parliamo di arte e scienza medica, dovremmo pensare che nessun altro fuorché un medico dovrebbe avere il diritto di fare del disturbo mentale l'oggetto dei suoi studi e della sua cura."[15] È cosí che nasce la pratica della cura mentale come specializzazione medica.

IV

Cos'è che autorizza il medico dell'inizio del diciannovesimo secolo a rivendicare una giurisdizione esclusiva e suprema sulla mente del

[13] *Ibid.*, p. 25.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*

pazzo e sulla cura della sua "malattia mentale"? In primo luogo, è la comoda analogia fra mente e cervello, anima e corpo, e la interpretazione in senso letterale della metafora medica della malattia mentale che la incorpora; in secondo luogo, è l'assunzione d'autorità del medico sul paziente. Diventando il padrone del paziente psichiatrico e trattandolo come uno schiavo, e assicurandosi l'avallo della società per questa suddivisione di ruoli, lo psichiatra autentica la sua speciale competenza nell'arte della "psicoterapia."

"Il medico dell'anima (o psiche)," dichiara Heinroth, "è un vero uomo della ragione. Egli ha superato gli interessi egoistici e cura per motivi puramente umanitari. Considera i suoi pazienti soltanto come persone che soffrono e non in rapporto alla propria personalità."[16] Heinroth riesce cosí a dissipare una delle piú inquietanti differenze fra l'operato suo e dei suoi colleghi e quello dei medici comuni, e cioè che mentre i medici comuni curavano persone che volevano essere curate per le loro sofferenze, i medici dei pazzi curavano persone che non volevano essere curate per le loro sofferenze. Nello stesso tempo, Heinroth sottolinea qui il distacco dello psichiatra dalla persona del paziente psichiatrico, una condizione che ha caratterizzato la psichiatria per tutta la sua storia.

Essendo l'"uomo della ragione" in opposizione all'"uomo dell'irrazionalità," lo psichiatra deve avere un potere incontrollato sul paziente: "Fin dall'inizio egli [lo psichiatra] influenza il paziente in virtú della sua, ci sia permesso di dire, sacra presenza, con la semplice forza del suo essere, del suo sguardo e della sua volontà."[17] Un'opinione davvero strabiliante: mentre assistiamo al declino della credenza che papi e monarchi governino in virtú di un mandato divino, Heinroth propone praticamente che gli psichiatri comandino perché sono sacri: perché la loro stessa presenza è sacra. Non si sottolineerà mai abbastanza con quanta forza, ed evidentemente con quanta sincerità, Heinroth e i suoi seguaci credevano che, forse a motivo della sua "sacra" vocazione, lo psichiatra avesse il diritto categorico di fare qualsiasi cosa ai pazienti psichiatrici... eccetto l'assassinarli a sangue freddo.[18]

"Ciò che serve in questi casi," scrive Heinroth a proposito di pazienti per cui c'è ancora speranza di guarigione, "è la costrizione, che non è in nessun modo crudeltà o inumanità ma è necessaria per la rieducazione di tali pazienti alla norma della ragione... Sono proprio coloro che meno meritano la libertà, cioè i *maniaci*,* coloro che l'amano di piú, e fintanto che sono lasciati a se stessi e alla loro attività pervertita, anche se solo in una camera di Autenrieth, nessuna guarigione

* In italiano nel testo. (*N.d.T.*)

[16] *Ibid.*, p. 28.
[17] *Ibid.*, p. 29.
[18] Vedi T. S. Szasz, *Psychiatric Slavery: When Confinement and Coercion Masquerade as Cure* (Free Press, New York 1977).

è pensabile... Infatti finché questi pazienti e altri simili hanno la loro volontà, nulla può essere fatto con loro."[19]

Heinroth giustifica la schiavizzazione psichiatrica dei cosiddetti pazienti mentali con la loro sofferenza. Riconosce, per esempio, che i "maniaci" amano la libertà e quindi ne godono, senza notare che tali "pazienti" non soffrono, ma fanno soffrire altre persone. La camera di Autenrieth, a cui egli allude, era un'apparecchiatura contemporanea per torturare i pazienti psichiatrici che riscosse la piena approvazione di Heinroth. Era una cella o steccato mobile — il nome le deriva dal suo inventore, lo psichiatra tedesco Ferdinand Autenrieth (1772-1835) — e veniva usata per isolare, costringere e trasportare pazienti che erano considerati pericolosi.

Quando Heinroth passa a presentare le sue raccomandazioni specifiche per vari trattamenti psichiatrici, dà come loro supporto una fantasiosa metaforizzazione del (cattivo) comportamento come malattia mentale: "I pazienti con un temperamento malato devono essere curati diversamente da quelli con uno spirito malato, e i pazienti con una volontà malata ancora diversamente, giacché sono il temperamento, lo spirito e la volontà, rispettivamente, ad essere malati, e le loro malattie sono per l'appunto differenti."[20] Quest'affermazione, formulata in una terminologia che, benché antiquata nella sua scelta dei termini, è moderna quanto la pratica psichiatrica contemporanea di classificare l'alcoolismo come una malattia mentale, è seguita da una trasparente metaforizzazione della tortura come trattamento, della coartazione come cura. Sotto il titolo "Mezzi di trattamento graduale," Heinroth mette: "Medicamenti che deprimono l'eccitazione eccessiva. Primo tipo: mezzi di costrizione."[21] Questo frasario si avvicina tanto all'espressione gergale americana "dare a qualcuno il trattamento" che è inutile aggiungere altro. Nel "primo tipo" di controlli, Heinroth elenca — cioè raccomanda — freddo, buio e silenzio. Successivamente, raccomanda — ed è difficile immaginare come potrebbe essere piú moderno, considerando che non aveva fenotiazine da dispensare — "mezzi farmaceutici di costrizione," fra cui elenca canfora, muschio, naftene, atropina, stramonio, *Hyoscianus niger*, oppio e corteccia di *cinchona*.[22]

Né questo esaurisce l'armamentario terapeutico di Heinroth. Subito dopo egli passa ai "mezzi chirurgici di costrizione," capitolo dove, spiega, "tratteremo soltanto il secondo tipo di mezzi chirurgici, cioè l'apparato meccanico che, a seconda delle circostanze, può costringere il paziente all'immobilità o farlo muovere al fine di curare la sua malattia."[23] In che modo Heinroth giustificò queste brutalità? Non prendendo in considerazione la volontà del paziente e paragonando la costrizio-

[19] Heinroth, *Mental Life*, vol. I, p. 236.
[20] *Ibid.*, p. 250.
[21] *Ibid.*, p. 284.
[22] *Ibid.*, pp. 286-89.
[23] *Ibid.*, p. 291.

ne della persona all'immobilizzazione di certe parti del suo corpo. "Questo [intervento]," scrive nella frase successiva, "non è dissimile dall'imprigionamento di membra fratturate in un apparecchio meccanico nella corretta posizione, o del riassestamento di articolazioni spezzate mediante trazione meccanica. Sono disponibili molti dispositivi di questo tipo, in conformità col grado di costrizione da imporre al paziente."[24]

Fra gli attrezzi raccomandati da Heinroth ci sono la camicia di forza, il sacco, la sedia di contenzione, la giostra di Cox, la maschera di Autenrieth, la pera, la camera di Autenrieth e le cinghie.[25] Vale la pena di citare la descrizione di alcuni di questi mirabolanti marchingegni. Il sacco, apprendiamo, "è un normale sacco fatto di materiale comune, di lunghezza e circonferenza adeguate alla statura e al giro di vita del paziente, fornito di cinghie all'imboccatura e completamente o in parte coperto di tela cerata per impedire l'ingresso della luce. L'esperienza ha mostrato che il paziente nel sacco corre il pericolo dell'asfissia e di cadere in preda a convulsioni."[26] Ciò, naturalmente, prima che i medici si servissero di convulsioni indotte elettricamente per curare i pazienti psichiatrici.

La sedia di contenzione è "una poltrona... comoda a sedervisi... Il sedile ha un'apertura per le natiche del paziente. Lo schienale ha cinghie per il collo, il petto e il corpo... È tutt'altro che facile legare il paziente in modo da non fargli male e nello stesso tempo da impedirgli di liberarsi... Approfondite osservazioni condotte dall'autore gli hanno permesso di concludere che la sedia è completamente priva di pericoli; il paziente può rimaner legato alla sedia per settimane di fila e terminare senza incorrere nel minimo danno corporeo."[27]

La pera, chiamata in modo piú metaforico della sedia di contenzione, è "un pezzo di legno duro, della forma e delle dimensioni di una pera di media grandezza, con una traversa munita di cinghie che possono essere allacciate dietro la nuca del paziente. Dato che la cavità orale del paziente è piú o meno riempita da questi strumenti, egli non può evidentemente emettere suoni articolati ma può ancora mugolare grida soffocate, il che è tanto piú sgradevole in quanto il soggetto deve fare uno sforzo maggiore per gridare, a meno che non si stanchi del suo sforzo e taccia. Proprio questo è lo scopo del dispositivo, che non deve essere condannato come crudele, poiché ha lo scopo di produrre una delle costrizioni piú terapeutiche."[28]

Non bisogna però pensare che, in mezzo a tutti questi allucinanti strumenti per torturare i cosiddetti pazienti psichiatrici, gli psichiatri avessero completamente perso il loro senso dell'umorismo. Non l'avevano perso. Si servirono anzi anche di esso, nell'interesse delle cure mentali. Cosí Heinroth c'informa che "la cassa" è "un attrezzo che assomiglia alla cassa di una pendola del nonno, del tipo che si può ancora trovare nelle sale o nelle stanze di antiche famiglie. È alta come un uomo, e al posto del quadrante dell'orologio ha uno spazio vuoto. Il paziente vi viene introdotto, e la sua faccia è cosí messa in mostra al posto del quadrante. Il paziente viene cosí reso ridicolo, ed è questo lo scopo dell'apparecchio."[29]

[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, pp. 292-96.
[26] *Ibid.*, p. 292.
[27] *Ibid.*, pp. 292-93.
[28] *Ibid.*, p. 294.

Heinroth descrive parecchie dozzine di altri "trattamenti" per le malattie mentali, fra cui il far digiunare il paziente, il farlo lavorare e molti altri, ma senza dubbio gli interventi a cui ho accennato bastano a mostrare cosa facevano lui e la psichiatria del suo tempo. Verso la fine della sua discussione dei metodi di trattamento psichiatrico, Heinroth compendia le "regole" a cui la sua apparentemente interminabile varietà di procedure può essere ridotta. Esse sono: "primo, essere padrone della situazione; secondo, essere padrone del paziente."[30] La terapia psichiatrica è qui vista scopertamente per quello che fondamentalmente è sempre stata ed è tuttora: lo psichiatra che domina, soggioga e schiavizza il paziente. Heinroth elabora in modo approfondito questo principio. Sottolinea per esempio che "nessun trattamento speciale dovrebbe essere tentato a meno che il medico non sia in grado di controllare l'ambiente esterno, i rapporti e le influenze che agiscono sul paziente... La terza regola è: il medico non deve applicare nessun trattamento specifico a meno di non essere padrone del paziente, e può diventarlo soltanto se gli è spiritualmente superiore. Fintanto che non sia stabilita questa superiorità, ogni trattamento rimarrà inefficace."[31]

Forse perché era un pioniere, o forse perché scrisse in un'epoca in cui la gente era pronta a rimpiazzare i preti coi medici come le autorità benevole che, in accordo con lo stato, garantivano la pace interna, Heinroth poté esprimere l'essenza del trattamento psichiatrico senza fare tutti i misteri che fanno gli psichiatri di oggi. Gli elementi della religione, della retorica e della repressione sono cosí istruttivamente evidenti nel suo testo. "Giacché il medico della psiche," dichiara Heinroth, "appare al paziente come un soccorritore e un salvatore, un padre e un benefattore, un amico comprensivo e un maestro benevolo, ma anche come un giudice che valuta le prove, emette un giudizio ed esegue la sentenza, e nello stesso tempo appare al paziente come il Dio visibile, ne consegue che le parti componenti della procedura da lui adottata devono essere, a seconda delle situazioni, dolcezza e affabilità, gentilezza, calma, pazienza, considerazione, comprensione e un certo grado di condiscendenza, ma anche serietà, fermezza, autorità

[29] *Ibid.*, p. 295.
[30] *Ibid.*, p. 332.
[31] *Ibid.*

incontestabile ma controllata, e l'esercizio di una disciplina giusta, coerente e ferma."[32]

Come potrebbe lo scienziato essere tutte le cose che secondo Heinroth avrebbe dovuto essere? Come in previsione di questo interrogativo, Heinroth cosí risponde: "Come il monarca, il medico non fa tutto questo direttamente da solo. Deve quindi trovare idonei assistenti... individui fedeli, onesti, umani, forti lavoratori e capaci, quali se ne possono trovare nella classe servile."[33] Quando il pazzo dice di essere l'imperatore, soffre di allucinazioni; quando Heinroth dice che il dottore dei pazzi è come un monarca, spiega la natura della psicoterapia.

V

Considerato tutto quello che lo psichiatra faceva al suo paziente, doveva essere stato ovvio, per Heinroth o chiunque altro, che la relazione fra i pazienti mentali e i guaritori mentali era fondamentalmente diversa da quella fra i comuni pazienti e i comuni medici. Benché Heinroth sia molto meno diretto su quest'argomento che su altri, è ancora abbastanza esplicito da rendere istruttivo quello che ci dice.

Heinroth non solleva mai esplicitamente la questione di chi paga lo psichiatra. Invece, verso la fine del libro, sotto il titolo latino meravigliosamente rivelatore di "Medicina psichica politica," dichiara: "È dovere dello stato occuparsi delle persone mentalmente disturbate ogniqualvolta costituiscano un peso per la comunità o rappresentino un pericolo pubblico, e la sistemazione, la cura e l'assistenza di tali individui è compito della polizia."[34] Benché gran parte della tesi di Heinroth si basi sulla sua affermazione che le malattie mentali sono simili alle malattie corporee, qui si discosta dalla sua analogia in un modo tipico dei medici dei pazzi sia prima che dopo di lui: Heinroth, cioè, non sostiene che sia dovere dello stato prendersi cura delle persone affette da malattie fisiche che siano di peso per la comunità o costituiscano un pericolo pubblico. Il fatto che oggigiorno un numero sempre crescente di persone credano che sia dovere dello stato curare e assistere *tutte* le "persone malate" — indipendentemente dalla natura della loro malattia e della loro capacità di badare a se stesse — testimonia ancora una volta i nostri progressi in direzione di uno Stato Terapeutico.

Nelle sue raccomandazioni per l'adeguata organizzazione delle "case di cura per pazzi," vediamo finalmente la spinta pratica che sta dietro la retorica di Heinroth. "Poiché lo scopo della casa di cura per

[32] *Ibid.*, p. 337.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 413.

pazzi risulta evidente dal nome stesso," scrive, "ne consegue che sarebbe contrario al suo obiettivo il connetterla in qualsiasi forma o modo a qualsiasi altro tipo d'istituzioni, quali carceri, istituti per la cura degli infermi, riformatori... Mentre devono essere compiuti tutti gli sforzi per avere una sicurezza perfetta, qualsiasi impressione di un carcere dev'essere evitata."[35] Un elemento essenziale della cura psichiatrica è qui rivelato nella sua nuda realtà: cioè la repressione mascherata come cura. Sotto questo punto di vista, quasi nulla è cambiato dai tempi di Heinroth. "Le porte," egli raccomanda con calore, anticipando la politica della porta non del tutto aperta della moderna psichiatria istituzionale, "non devono avere catenacci o catene, ma dovrebbero disporre di serrature a scatto non apribili dai pazienti... Dovrebbe esistere un edificio speciale a parte per la cura fisica dei malati di mente. Questo fabbricato dovrebbe avere un settore speciale per i bagni, con ogni genere di vasche, docce e tinozze d'immersione. Dovrebbe anche avere una speciale stanza di correzione e punizione con tutto l'equipaggiamento necessario, compresi una giostra di Cox (o meglio macchina rotatoria), un volano di Reils, pulegge, sedia di punizione, cella di Langermann, ecc."[36]

Dopo aver descritto le varie parti strutturali e la struttura sociale del manicomio, Heinroth passa a sottolineare il ruolo dello psichiatra come sovrintendente medico nel suo interno. "Ma l'insegnante e maestro piú importante è il medico... Le sue istruzioni sono vincolanti per chiunque. Egli è la vita e l'anima del manicomio."[37] Curiosamente, forse perché si rendeva conto che l'esercizio privato della professione medica avrebbe posto l'esercizio nel manicomio in una prospettiva particolarmente sfavorevole, Heinroth raccomanda che il medico del manicomio non abbia nessun altro incarico: "Il compito del medico della psiche è troppo grande, troppo pregnante e troppo oneroso per le sue forze, per la sua sollecitudine e le sue facoltà di osservazione per permettere l'esercizio di qualsiasi altra occupazione collaterale. Il medico in un ospedale psichiatrico deve dedicarsi esclusivamente all'ospedale e alla sua arte; la pratica esterna e *hobbies* a scopo di distrazione non devono essere tollerati."[38] Qui Heinroth prevede, ed anzi pretende, che, come schiavo e padrone, paziente e psichiatra si uniscano in un abbraccio reciprocamente limitante. I risultati di questo matrimonio psichiatrico sono, come ho cercato di mostrare altrove, la schizofrenia e la moderna psichiatria istituzionale.[39]

[35] *Ibid.*, p. 413-14.
[36] *Ibid.*, p. 415.
[37] *Ibid.*, p. 419.
[38] *Ibid.*, p. 420.
[39] Vedi Szasz, *Schizophrenia*, specialmente il capitolo IV, e *Psychiatric Slavery*, specialmente i capitoli I e II.

VI

In che modo gli psichiatri contemporanei vedono l'opera di Heinroth? Zilboorg riconosce Heinroth come uno dei fondatori della psichiatria moderna e attribuisce il suo uso di termini religiosi alla presunta non-esistenza nella lingua tedesca del suo tempo di altri termini adatti allo scopo. "Egli [Heinroth] usò la parola 'anima,'" scrive Zilboorg, "soltanto perché nella lingua tedesca del tempo non esisteva nessun'altra parola per designare quel fenomeno complesso chiamato 'mente umana' o quello che oggi definiamo 'senso di colpa.' Questo fu un passo decisivo verso una psicopatologia generale, perché andò oltre la considerazione puramente formale del modo di ragionare del paziente."[40] Zilboorg non si pronuncia circa i metodi psicoterapeutici di Heinroth.

Alexander e Selesnick attribuiscono a Heinroth un merito ancora maggiore: quello non solo di fondatore della moderna psichiatria ma anche di "antesignano della psicanalisi." "Egli esprime," scrissero, "in una terminologia religioso-moralistica il concetto centrale della psichiatria moderna, quello del conflitto interiore. Se Heinroth avesse usato la moderna espressione "senso di colpa" per peccato, sarebbe stato riconosciuto piú facilmente come precursore della psicanalisi... Espressa in termini moderni, la fonte dei disturbi mentali è il conflitto fra gli impulsi inaccettabili (l'Es) e la coscienza (il Super-io)."[41] Alexander e Selesnick cercano qui di dire, e secondo me pensano di dire, che Heinroth era un uomo buono perché aveva circa la malattia mentale le loro stesse idee e quelle di Freud. In realtà, ciò che dicono, pur malvolentieri e soltanto implicitamente, è che il passaggio da Heinroth a Freud è soltanto una faccenda di traduzione: cioè da termini antiquati in altri contemporanei, da una lingua in un'altra.

Alexander e Selesnick giudicano inoltre con approvazione il lavoro psicoterapeutico di Heinroth e giungono a lodarlo per la sua "opposizione al trattamento di *routine* [che] rappresenta un passo molto importante verso la psicoterapia individualizzata."[42] Ellenberger è ancora piú elogiativo. Dopo aver descritto le idee di Heinroth in fatto di psicopatologia, lo elogia come psicoterapeuta perché egli "descrive in modo dettagliato e pratico i vari trattamenti che dovrebbero essere somministrati ai pazienti eccitati e depressi, nonché a qualsiasi genere di pazienti. Ancora una volta, il lettore si meraviglia del carattere moderno di molti di questi concetti."[43]

Io posso soltanto meravigliarmi della sfacciataggine con cui degli psichiatri contemporanei continuano ad approvare le brutalità che Heinroth chiamò "psicoterapia," del fatto che Ellenberger sostenga addirittura che "una delle principali preoccupazioni di Heinroth [fu] di astenersi da qualsiasi trattamento non necessario o pericoloso,"[44] e di come la repressione mediante la forza pura e semplice, la religione camuffata da terapia e la retorica rivestita di gergo medico continuino ad essere esaltate dagli psichiatri moderni come trattamenti umanitari per le malattie mentali.

[40] ZILBOORG, *Storia della psichiatria*, cit., p. 417.
[41] ALEXANDER e SELESNICK, *History of Psychiatry*, p. 141.
[42] *Ibid.*, p. 143.
[43] ELLENBERGER, *Discovery of the Unconscious*, p. 212.

[44] *Ibid.*

6.

Wilhelm Erb, Julius Wagner-Jauregg e Sigmund Freud: l'elettroterapia

I

Nel diciannovesimo secolo la cura principale per le malattie nervose era l'elettroterapia. Lo stesso Freud iniziò l'esercizio della sua professione di medico dei nervi impiegando questa procedura. Ma pochi psichiatri contemporanei, e un numero ancora minore di profani, sanno in che cosa consisteva questa terapia e perché e come veniva usata. L'argomento del trattamento elettrico è praticamente espurgato dai moderni testi psichiatrici. Per esempio, nell'indice analitico della *Storia della psichiatria* di Zilboorg non esistono le voci "trattamento elettrico" ed "elettroterapia."[1] Né le troviamo nel *Manuale di psichiatria*, a cura di Silvano Arieti.[2] Il motivo di ciò rimane necessariamente argomento di congettura. Secondo me la ragione è che, nell'incontro fra nevrotico ed elettroterapeuta, la finzione e la simulazione da entrambe le parti sono troppo evidenti e imbarazzanti.

Il principale elettroterapeuta del suo tempo fu un medico tedesco di nome Wilhelm Erb (1840-1921). Erb era un neurologo famoso e meritatamente rispettato. Professore presso l'università di Lipsia, fu lo scopritore del riflesso patellare assente nella tabe dorsale, o sifilide del midollo spinale, un importante sintomo oggettivo di questa malattia, allora comunissima. Erb aveva contribuito anche alla descrizione clinica e all'identificazione della distrofia muscolare, nonché alla comprensione della patologia dei nervi periferici, del midollo spinale e del midollo allungato. Egli fu, insomma, un neurologo e neuropatologo completo. Ma forse fu soltanto questo. In accordo coll'adagio secondo cui un lavoratore che sa usare soltanto il martello tratta qualsiasi cosa come se fosse un chiodo, Erb curò qualsiasi paziente con disturbi rapportabili al sistema nervoso come se fosse affetto da una malattia neurologica. Inoltre, dato che a quei tempi i medici erano impotenti ad

[1] Zilboorg, *Storia della psichiatria*, cit., pp. 545-64.
[2] S. Arieti (a cura di), *American Handbook of Psychiatry* (3 voll.; Basic Books, New York 1959-1966), vol. II, pp. 2009-98, e vol. III, pp. 761-78 (trad. it. *Manuale di psichiatria*, Boringhieri, Torino 1969-70, 3 voll.).

aiutare realmente pazienti colpiti da vere e proprie malattie neurologiche, e poiché era noto che i nervi manifestano un'attività elettrica, era logico, benché inutile, curare i cosiddetti pazienti nervosi con l'elettricità.

Erb fu l'autore dell'*Handbuch der Elektroterapie*, il manuale piú famoso e autorevole di elettroterapia "moderna." Pubblicato a Lipsia nel 1881, fu tradotto in inglese nel 1883 e in francese nel 1884. L'edizione inglese, dal titolo *Handbook of Electro-Therapeutics*, conta 336 pagine e contiene descrizioni dettagliate dei metodi di elettroterapia raccomandati da Erb, le loro indicazioni e resoconti delle cure con essi ottenute.[3] Leggendo questo libro ci si stupisce di scoprire che benché Erb si rendesse conto che molti dei suoi pazienti non erano ammalati in modo dimostrabile, e forse per nulla malati, si comportavano nondimeno come se lo fossero, poiché era generalmente riconosciuto — ed egli né cercò di approfondire né mise in questione questo convincimento — che essi soffrissero di una "malattia nervosa" o "nevrosi." Ecco per esempio cosa dice nel brano seguente:

> Fra le malattie del sistema nervoso nel senso piú stretto rimane ora da trattare un ampio gruppo di affezioni frequenti, gravi e importanti. Questi processi morbosi variano grandemente nella loro natura, ma una caratteristica comune a tutti è che devono essere considerati come delle cosiddette "nevrosi funzionali," vale a dire malattie in cui nessuna manifesta lesione anatomica è dimostrabile coi nostri attuali metodi d'indagine. Non è neppure sempre nota la localizzazione esatta di queste affezioni nel sistema nervoso — se nei nervi periferici, nel midollo spinale, nel cervello o nel sistema simpatico — eppure se ne possono ipotizzare parecchie localizzazioni nello stesso tempo. In effetti, in certe forme di nevrosi, si presume la presenza di un'affezione generale diffusa dell'intero sistema nervoso, ed esse sono chiamate "nevrosi generali."[4]

Erb, va notato, dice che in tali casi una malattia del sistema nervoso è *presunta*. Ma questa supposizione non è semplicemente un'espressione eufemistica per il desiderio del neurologo di accettare l'affermazione del paziente che gli dice di essere ammalato come una prova sufficiente del suo stato di malattia? Questa supposizione giustifica poi l'accettazione dell'affermazione del medico secondo cui il suo uso del cosiddetto trattamento elettrico sul paziente è una prova sufficiente di un suo effettivo intervento terapeutico a beneficio di una persona ammalata. "Noi siamo propensi a credere," scrive, "che disturbi puramente funzionali, molecolari e nutritivi di natura piú sottile saranno leniti piú facilmente di lesioni anatomiche piú manifeste dall'azione dell'elettricità."[5] Oggi noi sappiamo — e la maggior parte degli psichiatri sarebbero anche disposti ad ammetterlo — che la cura elet-

[3] W. Erb, *Handbook of Electro-Therapeutics*, trad. (William Wood & Company, New York 1883).
[4] *Ibid.*, p. 228.
[5] *Ibid.*

trica era una pura frode. Essa non aveva maggior valore terapeutico — in senso fisico-chimico piuttosto che cerimoniale-rituale — di quello che poteva averne l'aspersione con acqua santa.

La descrizione che Erb fornisce delle nevrosi non solo conforta la mia opinione che esse non sono malattie, ma suggerisce anche che Erb e i suoi contemporanei lo sapessero. Circa la "nevrastenia o esaurimento nervoso," Erb osserva: "questa è attualmente la nevrosi piú alla moda, e compare in un migliaio di forme degne di nota. Può essere descritta nel migliore dei modi come un sensibile grado di debolezza e d'irritazione del sistema nervoso, accompagnato dai piú vari disturbi funzionali, anche se non abbiamo motivo di presumere che abbia un fondamento anatomico."[6]

Non solo Erb dice che la nevrastenia è "alla moda," ma inoltre la descrive in modo tale da non lasciare nessun dubbio che egli comprende che non è una malattia. Tuttavia la chiama una malattia e la cura come tale! "Nel fare la diagnosi [della nevrastenia]," spiega Erb, "dovreste sempre ricordare che, nonostante gli innumerevoli disturbi lamentati dal paziente, la visita piú accurata dà sempre un risultato assolutamente negativo... Ogni cambiamento oggettivo, per quanto lieve, di sensibilità, motilità, riflessi, pupille, ecc., deve gettare un dubbio sull'esattezza della diagnosi. L'esame elettrico non offre nessun aiuto, poiché rivela, di regola, condizioni assolutamente normali."[7] La descrizione di Erb della nevrastenia non potrebbe essere piú chiara: è il ritratto di una persona che sostiene di essere malata ma non lo è. Eppure, nella frase successiva, Erb passa alla "cura" della nevrastenia, giustificandola nei termini della classica mitologia del cervello della psichiatria pre-freudiana.

"Per quanto riguarda la cura," scrive, "si consiglia di differenziare varie forme della malattia: una in cui sono interessate soprattutto le funzioni cerebrali (nevrastenia cerebrale)... e un'altra che colpisce principalmente le funzioni spinali (nevrastenia spinale e irritazione spinale)... e, per finire, una non infrequente combinazione di entrambe... (nevrastenia generale)."[8] Le fraudolente asserzioni del paziente nervoso di essere malato sono cosí convalidate dalle fraudolente asserzioni del medico dei nervi circa la natura della sua malattia. La seguente mitologizzazione medica ne è un esempio indicativo: "Nella gran maggioranza dei casi, tuttavia, dobbiamo presumere un piú sottile disordine nutritivo del sistema nervoso interessato."[9] Come ha cambiato poco la psichiatria nel corso dell'ultimo secolo! Allora gli psichiatri ingannavano il pubblico, e forse se stessi, pontificando sul "piú sottile disordine nutritivo del sistema nervoso"; oggi lo fanno pontificando sul "metabolismo delle catecolamine." Alla fine, naturalmente, tutta la retorica cir-

[6] *Ibid.*, p. 290.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, p. 291.

ca i sintomi e le cause della nevrastenia serve soltanto a giustificare l'impiego dell'elettricità come metodo di terapia: "L'elettricità produce spesso risultati mirabili in questa nevrosi. La sua funzione consiste nella rimozione del disordine nutritivo del sistema nervoso."[10]

Può valer la pena a questo punto di considerare il metodo esatto della cura, per vedere esempi concreti della frode che passava, e tuttora passa, per cura psichiatrica. Per l'enuresi, scrive Erb, "io applico di solito l'An [anodo] al midollo lombare, il Ca [catodo] dapprima al di sopra della sinfisi, poi sul perineo, con una corrente tollerabilmente forte per uno o due minuti; alla fine, un elettrodo filiforme viene introdotto per circa due centimetri nell'uretra — alle ragazze applico un 'piccolo' elettrodo a spugna fra le labbra in prossimità del meato uretrale — e la corrente faradica viene fatta passare per uno o due minuti con tale forza che viene a prodursi una sensazione distinta e abbastanza dolorosa."[11]

Dato che in pazienti nevrastenici la funzione sessuale era spesso compromessa, Erb offrí ogni genere di consiglio pratico per la cura mediante l'elettricità. Per esempio, egli spiega che "la maggioranza dei casi richiedono anche un diretto trattamento elettrico dei genitali, e ciò può costituire la principale caratteristica della cura se il disturbo sessuale è il sintomo unico e predominante."[12] Segue una descrizione dettagliata della stimolazione elettrica dei genitali:

> Il seguente è il metodo che considero piú pratico: l'An (l'elettrodo "grande") viene collocato sul midollo spinale, il Ca (elettrodo "medio") stabile e instabile lungo il condotto seminale... Segue una vigorosa applicazione instabile del Ca (circa un minuto) alle superfici superiore e inferiore del pene fino al glande; per finire il Ca può essere applicato in modo instabile e stabile al perineo fino alla radice del pene (da uno a due minuti)... Se il pene, specialmente il glande, è anestetico, il Ca può essere applicato in questa posizione per un periodo piú lungo... Questo metodo di applicazione è indicato soprattutto per l'impotenza: se sono presenti polluzioni o spermatorrea, bisognerebbe evitare le procedure irritanti, ed impiegare correnti stabili, in gran parte, e forse anche l'An sul perineo.[13]

Le cure che i moderni terapeuti del sesso offrono per queste "malattie" sono indubbiamente piú piacevoli. Ma sono forse piú mediche o scientifiche di quanto lo fossero questi massaggi elettrici vittoriani dei genitali? Nel secolo che è trascorso dai tempi di Erb, la psichiatria è progredita solo nel senso che le rivendicazioni da parte del paziente del ruolo di malato e di quello di terapeuta da parte dello psichiatra si sono fatte sempre piú sfacciate e insistite, e ciascun gruppo è riuscito

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p. 349.
[12] *Ibid.*, p. 352.
[13] *Ibid.*

a ottenere una sempre maggiore accettazione popolare e politica della legittimazione della psichiatria.[14]

II

Durante la Prima Guerra Mondiale, fra le persone responsabili della pratica di torturare soldati con dolorose scosse elettriche e di far passare queste brutalità per terapia c'era il principale neuropsichiatra dell'Austria-Ungheria e forse d'Europa, Julius Wagner-Jauregg (1857-1940). Dal 1893 al 1928, Wagner-Jauregg fu professore di psichiatria presso la facoltà di medicina dell'Università di Vienna. Era famoso per la sua scoperta della cura della febbre per la neurosifilide, per cui ricevette il Premio Nobel nel 1927. Fu questo luminare della medicina ad essersi servito dell'elettroterapia come forma di tortura mascherata da cura medica, e questa sua pratica fu difesa da Sigmund Freud.

Quando la guerra fu finita, riferisce Ernest Jones nella sua biografia di Freud, "si levarono molte veementi proteste per il modo duro, addirittura crudele, in cui i medici militari austriaci avevano curato i pazienti affetti da nevrosi di guerra, in particolar modo nel reparto psichiatrico dell'ospedale generale di Vienna, di cui il professor Julius Wagner-Jauregg era direttore."[15] Queste proteste condussero, nel 1920, alla nomina da parte del ministro della guerra austriaco di una commissione speciale per far luce sulla fondatezza o meno delle accuse. La commissione chiese a Freud di presentare un memorandum con la sua opinione di esperto su questo argomento. Con questo promemoria, nonché comparendo personalmente davanti alla commissione, Freud difese l'impiego da parte di Wagner-Jauregg di questo metodo di tortura medica.

C'erano molti complessi motivi per la sua difesa di Wagner-Jauregg, uno solo dei quali adesso c'interessa: la concezione freudiana delle nevrosi di guerra, che, come vedremo, contrasta con quella di Wagner-Jauregg. Nel suo *Promemoria*, Freud offre una concezione delle cosiddette nevrosi di guerra che oscura la loro vera natura, contribuisce a difendere Wagner-Jauregg ed esalta la psicanalisi come l'unica teoria psichiatrica in grado di chiarire l'eziologia e la natura di queste presunte malattie. In contrasto a ciò, nella sua autobiografia Wagner-Jauregg afferma che i nevrotici di guerra erano "simulatori" e riconosce che la sua cura di questi casi consisteva in "misure dure."

Nel suo *Promemoria* Freud esamina brevemente l'origine traumatica delle "nevrosi di guerra" e poi si lancia in una propaganda della psicanalisi.

[14] Vedi, in generale, Szasz, *I manipolatori della pazzia*, cit.

[15] E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (3 voll., Basic Books, New York 1953-1957), vol. III, p. 21 (trad. it. *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962, 3 voll.). D'ora in poi citato come *Freud*.

"La scuola psicoanalitica della psichiatria, di cui io sono stato il fondatore, negli ultimi venticinque anni aveva insegnato che le nevrosi del tempo di pace dovevano esser ricondotte a disturbi della vita affettiva. Questa stessa spiegazione fu ora universalmente applicata ai nevrotici di guerra.

"Era perciò facile dedurne che la causa immediata di tutte le nevrosi di guerra fosse un'inclinazione inconscia del soldato a sottrarsi alle richieste, pericolosissime o rivoltanti per i suoi sentimenti, postegli dal servizio militare attivo."[16] Qui Freud rivendica come sua scoperta personale ciò che in realtà è un'osservazione banale: senza dubbio, a parte la definizione delle inclinazioni del soldato ad abbandonare il servizio come inconsce, questa formulazione di Freud non ha minimamente a che vedere con la psicanalisi, e neppure con la psichiatria. Essa è, ed era, semplice senso comune e conoscenza generale. Tuttavia, come retore abile — e indubbiamente basso, com'è dimostrato in modo cosí lampante da questi brani — Freud si rifà alle nevrosi di guerra per imputare ai soldati motivazioni inconsce, al fine di gonfiare la propria importanza. Inoltre, il modo in cui Freud lo fa è importante, poiché il suo metodo è rimasto l'espediente retorico fondamentale della psicanalisi nei suoi sforzi incessanti di giustificare ogni tipo di comportamento come malattia mentale attribuendo l'"inconsapevolezza" alle motivazioni di colui che agisce. Notando la motivazione piuttosto ovvia che presumibilmente anima i nevrotici di guerra, cioè il desiderio di essere assenti dai combattimenti, Freud scrive:

> Un soldato per il quale questi moti affettivi fossero stati molto potenti e limpidamente consapevoli, avrebbe dovuto, se era un uomo sano, disertare o darsi ammalato. Tuttavia, solo una minima parte dei nevrotici di guerra era costituita da simulatori; gli impulsi affettivi che in essi si ribellavano contro il servizio attivo e li inducevano ad ammalarsi operavano in essi senza divenire coscienti. Restavano inconsci perché altre motivazioni quali l'ambizione, la stima di sé, il patriottismo, l'abitudine all'obbedienza e l'esempio degli altri erano inizialmente piú forti, finché, in qualche occasione adatta, venivano sopraffatte da questi altri motivi che operavano a livello inconscio.[17]

Questa è pura mitologia psicanalitica, la diretta discendente della mitologia del cervello che Freud liquidò sprezzatamente come "fantasia." La mitologia di sottili turbe neurologiche lusingava i neurologi: per questo la inventarono e cercarono di attribuirle una dignità scientifica. Analogamente, la mitologia delle motivazioni inconsce lusingava Freud: per questo egli la inventò e pretese che fosse riconosciuta come scientifica. Ma la distinzione che qui Freud propose fra simulazione e nevrosi è peggio che falsa.[18] È arrogante e capricciosa, e rimette

[16] S. Freud, *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra* (1920), in *Opere*, vol. 9, p. 172.

[17] *Ibid.*

[18] Vedi Szasz, *Il mito della malattia mentale*, cit., specialmente pp. 17-47.

un potere da oracolo nelle mani dello psicanalista, l'unico arbitro in grado di decidere se le motivazioni del soggetto sono consce o inconsce.

Cosa c'entra tutto questo con la colpevolezza o l'innocenza di Wagner-Jauregg per l'impiego di dolorose scosse elettriche nella cura dei nevrotici di guerra? All'atto pratico, Freud assume una posizione ben precisa nel suo *Promemoria* prima ancora di accennare a questo argomento o a Wagner-Jauregg. Arriva alle note false del documento, dopo due pagine di autoglorificazione, osservando che "Tale penetrazione [di Freud] delle cause delle nevrosi di guerra condusse a un metodo di trattamento che sembrava ben fondato e che a tutta prima si dimostrò in effetti assai efficace. Sembrò opportuno trattare il nevrotico come un simulatore e non tener conto della distinzione psicologica tra intenzioni consce e inconsce, pur essendo consapevoli che egli non era un simulatore."[19] Secondo me qui Freud mentiva "consciamente." In effetti, egli stesso si era servito di dolorose scosse elettriche nella cura di Fräulein Elizabeth von R. prima ancora di aver elaborato qualsiasi teoria psicanalitica. Quindi l'affermazione che l'impiego dell'elettricità nella cura delle turbe nervose fosse connessa in qualsiasi modo con questa "penetrazione" è manifestamente falsa e autodifensiva.

Eppure qui è evidente l'abilità di Freud come retore. Egli ci confonde con la sua discussione delle similarità e delle differenze fra mentitori e nevrotici, col suo uso della polarità fra motivi consci e inconsci, e col suo evitare con cura di fornirci il benché minimo accenno al modo in cui un osservatore imparziale potrebbe giudicare le motivazioni di un comportamento nei termini di questi concetti. Egli persevera nella tradizionale pratica psichiatrica di definire tutti i soldati coinvolti nella cura "pazienti" nevrotici di guerra, il loro rifiuto di prestar servizio "malattia" e gli interventi dei medici "trattamenti." E conclude con un appello puramente personale, non sorretto dal minimo accenno di una prova concreta a favore o a carico, per l'assoluzione di Wagner-Jauregg. "Poiché la malattia serviva allo scopo di sottrarlo [il nevrotico di guerra] a una situazione intollerabile, le radici della malattia stessa sarebbero state evidentemente scalzate se essa fosse stata resa anche piú intollerabile del servizio militare. Dato che si era rifugiato nella malattia per sfuggire alla guerra, i mezzi che ora venivano impiegati erano tali da costringerlo a fuggire a ritroso dalla malattia verso la salute, ossia verso l'idoneità al servizio attivo. A questo scopo venne usato un doloroso trattamento elettrico, e con successo."[20]

Cos'altro c'è da dire? Freud riconosce qua che i soldati erano "costretti" a sottoporsi al cosiddetto trattamento: insomma, che l'elettro-

[19] S. Freud, *Promemoria*, cit., pp. 172-73.
[20] *Ibid.*

terapia era impiegata come mezzo di repressione. Ma la psichiatria si era sempre affidata in primo luogo alla forza o alla repressione; non c'era nulla di nuovo in questo. L'unica cosa nuova in questo episodio è lo sfacciato impiego da parte di Freud della retorica della salute, della malattia e della cura al servizio d'interessi manifestamente morali, politici e sociali anziché medici.

In quanto alla specifica difesa di Wagner-Jauregg da parte di Freud, è tutta contenuta in un'unica frase. "Questa dolorosa forma di trattamento," scrive Freud, "introdotta nell'esercito tedesco per scopi terapeutici avrebbe potuto senza dubbio essere impiegata anche in maniera piú moderata. Se è stata usata negli ospedali di Vienna, sono personalmente convinto che, quanto al professor Wagner-Jauregg, i suoi interventi non giunsero mai alla crudeltà. Non sono in grado di garantire per altri medici che non conosco."[21]

Nella sua autobiografia, però, Wagner-Jauregg ammette di aver fatto esattamente quello che secondo Freud era incapace di fare: "Se tutti i simulatori da me curati alla Clinica, sovente mediante misure abbastanza dure, fossero comparsi come miei accusatori, ne sarebbe uscito un processo sensazionale."[22] Cosí commenta Jones: "Fortunatamente per lui, come egli osservò, la maggior parte di loro erano sparpagliati per l'ex-impero austro-ungarico e non erano disponibili, e cosí alla fine la Commissione si pronunciò in suo favore."[23]

Per l'esattezza, almeno uno degli accusatori di Wagner-Jauregg comparve davanti alla commissione, un fatto che apprendiamo dalla trascrizione stenografica della testimonianza diretta di Freud davanti alla commissione, conservata negli archivi del ministero austriaco della Guerra. Nella sua deposizione orale Freud afferma di aver "ascoltato il signor Kaunders e la storia della sua malattia" e di averlo sentito lagnarsi di "essere stato maltrattato" da Wagner-Jauregg. Freud respinge quest'affermazione dicendo recisamente: "Io so che la motivazione del suo [di Wagner-Jauregg] trattamento dei pazienti è la sua umanità." Ma Freud non si ferma qua:

> Prof. Freud: Io credo altresí che l'*Hofrat* Wagner abbia provocato ciò [l'antagonismo del paziente nei suoi confronti] in parte per il fatto di non essersi avvalso della mia terapia. Io non posso pretendere che egli lo faccia, non posso assolutamente, e neppure i miei discepoli possono farlo.
>
> Prof. Wagner: Mi sono servito del trattamento disciplinare, che era grandemente raccomandato, invece di persuaderlo che non era malato.
>
> Prof. Freud: Il suo trattamento non ha avuto successo in questo caso; l'ha soltanto indotto a fraintendere le intenzioni del medico. Bene, mi sono spinto oltre il mio compito di testimone e di esperto, ma ho manifestato le mie impressioni sul dibattito.

[21] *Ibid.*
[22] Citato in Jones, *Freud*, vol. III, p. 23.
[23] *Ibid.*

PRESIDENTE: L'esperto esprime il punto di vista che avrebbe giudicato corretto l'impiego del trattamento psicanalitico.
PROF. FREUD: In questo caso, sí.[24]

Ma l'efficacia del trattamento psicanalitico per le nevrosi di guerra non era per nulla pertinente alle accuse mosse a Wagner-Jauregg! Che Freud fosse capace di modificare l'ordine del giorno della commissione è un'ulteriore prova delle sue doti di retore, nonché del suo illimitato egotismo.

Wagner-Jauregg fu almeno onesto retrospettivamente: chiamò i cosiddetti nevrotici di guerra "simulatori." Ma se questi uomini che assunsero il ruolo di pazienti per evitare il pericolo o la morte non erano ammalati, per quale motivo li "curava"? Wagner-Jauregg, pur chiamando le persone che assunsero indebitamente il ruolo di malati "simulatori," si guarda bene dal chiamare i medici che si appropriarono abusivamente del ruolo di terapeuti "torturatori" o "medici criminali." In questo quadro possiamo cosí vedere la nevrosi di guerra evidenziata come simulazione, ma la tortura elettrica rimane mascherata da cura medica.

III

Dato il ruolo dominante di Freud nella storia della psicoterapia moderna, il fatto che si sia tanto compromesso con l'elettroterapia merita un discorso piú ampio. Quando Freud era un giovane medico che cercava di costruirsi una carriera curando pazienti affetti da "malattie nervose," la sua situazione era notevolmente simile a quella di un giovane medico che oggi cerchi di costruirsi una carriera curando pazienti affetti da "malattie mentali." Esistevano allora, come esistono oggi, due tipi di pazienti del genere: quelli che cercavano aiuto piú o meno volontariamente e quelli a cui l'aiuto era imposto. I pazienti del primo tipo manifestavano principalmente sintomi che imitavano quelli delle malattie neurologiche; di conseguenza venivano curati nelle loro case e negli studi dei loro medici da neurologi o "dottori dei nervi." I pazienti del secondo tipo, su cui non aggiungerò altro in questo capitolo, manifestavano principalmente i sintomi di quella che allora era considerata "pazzia"; venivano curati in manicomi da alienisti o psichiatri.

Cosí come nella gioventú di Freud i pazienti nervosi venivano curati con l'elettroterapia, oggi i pazienti mentali sono curati con la chemioterapia. La fraudolenza di questi metodi ufficialmente accettati era ed è tuttora resa quasi impenetrabile per la media dei giovani medici

[24] M. S. GUNTHER, *Freud as an Expert Witness; Wagner-Jauregg and the Problem of the War Neuroses*, in J. E. GEDO e G. H. POLLOCK (a cura di), *The Annual of Psychoanalysis* (International Universities Press, New York 1975), vol. II, pp. 6 e 7.

dal linguaggio in cui questi "trattamenti" erano e sono esposti, dall'autorevole avallo che riscuotono da parte delle principali autorità scientifiche, mediche e legali, e, ultima cosa ma non meno importante, dalla loro avida accettazione da parte dei pazienti e delle loro famiglie.

Cosa c'era che non andava in questi "pazienti nervosi"? Molte cose, nessuna delle quali, come ho mostrato altrove, aveva minimamente a che vedere con la medicina o la malattia.[25] Perché, allora, essi e le persone intorno a loro pensavano che fossero malati? La risposta è straordinariamente semplice: perché i "pazienti" fingevano di essere ammalati, perché simulavano o contraffacevano la malattia. Qui è d'importanza vitale la chiarezza. Senza biasimare il cosiddetto nevrotico per la sua simulazione o lodarlo per la sua bravura in questo, dobbiamo considerare senza preconcetti cosa facevano questi "pazienti nervosi" al fine di comprendere cosa i loro "dottori di nervi" facevano con, per e a loro.

Il primo importante accenno di Freud all'elettroterapia (che lui ed altri usarono come sinonimo della cura elettrica) si trova nel suo saggio per gli *Studi sull'isteria* (1893-95), in riferimento al caso di Fräulein Elisabeth von R. Come si ricorderà, essa fu una delle prime pazienti isteriche curate personalmente da Freud.

Cosa non andava in Fräulein von R.? Freud ci dice che "essa si lamentava di grandi dolori nel camminare, di stancarsi subito sia quando camminava sia quando stava in piedi; dopo breve tempo doveva fermarsi, i dolori allora diminuivano senza tuttavia scomparire del tutto."[26] La paziente non aveva nessuna dimostrabile malattia corporea ed era stata affidata a Freud come un caso d'isteria. "Non mi fu facile giungere a una diagnosi," scrive Freud, "ma mi decisi a confermare quella del mio collega per due motivi," secondo cui era un caso d'isteria.[27] Il trattamento, riferisce quindi Freud in un brano che non ha ricevuto tutta l'attenzione che si meritava, "prese le mosse dall'ipotesi che si trattasse di una malattia mista [cioè che la paziente soffrisse di una combinazione d'isteria e di un'alterazione organica dei muscoli']. Consigliammo la continuazione di un trattamento sistematico di massaggi e faradizzazione dei muscoli sensibili, senza riguardo al dolore che cosí si provocava, e io mi riservai, per poter rimanere in rapporto con la malata, il trattamento delle gambe mediante franklinizzazione."[28]

Qui, dunque, in uno dei suoi primi accenni all'elettroterapia, Freud riconosce disinvoltamente che l'impiego dell'elettricità era semplicemente un trucco o una frode: un'*imitazione della cura* che gli permet-

[25] Vedi, in generale, SZASZ, *Il mito della malattia mentale*.
[26] J. BREUER e S. FREUD, *Studi sull'isteria* (1893-1895), in *Opere*, vol. 1, pp. 171-439, specialmente p. 290.
[27] *Ibid.*, p. 291.
[28] *Ibid.*, p. 292.

teva di "rimanere in rapporto con" la paziente. Apprendiamo inoltre che il trattamento piaceva alla paziente, e che piú le faceva male piú le piaceva. Continua Freud: "Ottenemmo cosí un lieve miglioramento. In particolare, la malata parve apprezzare le scosse dolorose dell'apparecchio a induzione, e quanto piú forti erano le scosse, tanto piú sembravano regredire i dolori a lei propri."[29]

La frase successiva di Freud in questa relazione è cosí importante che merita di essere posta bene in evidenza. In essa, Freud chiama esplicitamente l'uso delle scosse elettriche un finto trattamento. "Nel frattempo," scrive nella sua frase chiave, "il mio collega preparava il terreno per un trattamento psichico, e quando io stesso, dopo quattro settimane di cura apparente, proposi..."[30]

Chiamando l'elettroterapia un trattamento finto o simulato, Freud lascia intendere di considerare genuini altri trattamenti. Quali erano questi trattamenti reali, genuini o letterali? Freud deve aver considerato certi interventi medici o chirurgici — per esempio la somministrazione di farmaci o le operazioni — come trattamenti autentici. Inoltre, egli considerava i suoi interventi "analitici" come veri trattamenti. La ragione di questo giudizio — oltre al suo desiderio di accrescere la propria importanza e di essere accettato come guaritore delle malattie mentali — era, suppongo, la sua sincerità. Quando ricorreva all'elettroterapia o all'ipnosi si rendeva conto, e ammetteva, di "recitare," mentre quando si serviva della psicanalisi credeva, e noi non abbiamo motivo di dubitare di lui, di "essere se stesso." Ma mentre la sincerità può essere o non essere una virtú, a seconda delle circostanze, la sincerità della convinzione di un medico che quello che fa è "terapia" è certamente del tutto irrilevante ai fini di un accertamento della genuinità o meno come trattamento del suo operato.

IV

Lo sviluppo della psicanalisi, dalle matrici prima dell'elettroterapia e poi dell'ipnosi, si è reso responsabile di una delle piú ostinate e perniciose pretese della psicanalisi: cioè che mentre normali metodi prefreudiani di psicoterapia come l'elettricità, l'idroterapia e l'ipnosi funzionano per "suggestione," per la psicanalisi è diverso, giacché il suo effetto benefico risulta dall'"interpretazione" o "analisi." Benché persuasiva, quest'argomentazione è completamente falsa. Certo, esistono importanti differenze, nonché similarità, fra questi diversi metodi d'influenza personale. Però ciascun metodo costituisce un discorso retorico rivolto dal terapeuta al paziente; in ciascun caso, sul paziente viene

[29] *Ibid.*, pp. 292-93.
[30] *Ibid.*, p. 293.

esercitata un'influenza "suggestionante." Inoltre, il processo è reciproco: il paziente "suggerisce" al medico certi messaggi per mezzo di "sintomi" (isteria, nevrosi), e il terapeuta "suggerisce" al paziente certi altri messaggi per mezzo di "trattamenti" (ipnosi, psicanalisi). La distinzione fondamentale, dal punto di vista della suggestione — o meglio della retorica — fra elettroterapia e ipnosi da una parte e psicanalisi dall'altra è che i primi due metodi sono suggestionanti in modo violento, mentre il secondo lo è in modo piú sottile.

È una distinzione che conosciamo bene. Come nel mondo del commercio distinguiamo fra pubblicità dichiarata e pubblicità indiretta, cosí in psicoterapia dovremmo distinguere fra suggestione manifesta o non dissimulata e suggestione velata o dissimulata. La pretesa psicanalitica che l'analista non eserciti alcuna influenza suggestionante sul suo paziente è fraudolenta come lo sarebbe l'affermazione che il commerciante che si serve della pubblicità indiretta non esercita un influsso suggestionante sul suo cliente. Ciò nondimeno, molto del prestigio della psicanalisi si basa su questa pretesa sfacciatamente autodifensiva che — in larga misura a motivo dell'incessante sforzo di Freud di mascherare la suggestione da interpretazione e alla riuscita del suo tentativo d'imporre questo mito — è stata ampiamente accettata.[31] Per esempio, nel 1910 egli fa quest'affermazione nel paragonare la psicanalisi all'elettroterapia:

> Non dite ora che, se l'autorità della società ci viene in aiuto e accresce cosí grandemente i nostri successi, questo non proverà per nulla l'esattezza delle nostre premesse. La suggestione, si dice, può tutto, e i nostri successi saranno quindi successi della suggestione e non della psicoanalisi. Bisogna dire tuttavia che la suggestione della società favorisce ora le cure idriche, dietetiche ed elettriche dei soggetti nervosi, senza che questi provvedimenti riescano a superare la nevrosi. Si vedrà se i trattamenti psicoanalitici riusciranno a fare di piú.[32]

Quest'argomentazione, nonché l'importanza dell'elettroterapia nello sviluppo professionale di Freud, è espressa piú per esteso nel saggio di Freud *Per la storia del movimento psicoanalitico*:

> io... solo a malincuore ero diventato medico; in compenso a quell'epoca avevo un forte motivo che mi spingeva ad aiutare i malati nervosi, o almeno a capire qualcosa dei loro stati. Mi ero affidato alla terapia fisica e mi ritrovai perplesso dinanzi alle delusioni causatemi dalla *Elettroterapia* di Erb, peraltro cosí ricca di consigli e di indicazioni. Se a quel tempo non giunsi per mio conto alla conclusione piú tardi fatta prevalere da Möbius, secondo cui i successi del trattamento elettrico nei disturbi nervosi sono effetti della suggestione, ciò fu dovuto solo al fatto che i successi promessi dall'elettroterapia non si verificarono. Un surrogato che allora mi parve adeguato per la rinuncia alla terapia elettrica era

[31] Vedi T. Szasz, *Psychoanalysis and Suggestion*, "Comprehensive Psychiatry", 4 (1963), pp. 271-80.
[32] S. Freud, *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* (1910), in *Opere*, vol. 6, pp. 196-207, specialmente p. 203.

il trattamento mediante suggestioni operate in stato di ipnosi profonda, che avevo imparato a conoscere attraverso le dimostrazioni estremamente impressionanti di Liébault e Bernheim.[33]

Oltre ad accennare al ruolo estremamente importante svolto in quei tempi dall'elettroterapia e nello sviluppo della sua carriera personale, Freud qui divide di nuovo il campo della psicoterapia in due parti: una, comprendente l'operato di altri, che consiste in terapie basate sulla "suggestione," e un'altra, comprendente il suo operato, che consiste nell'"analisi." Ma la differenza fra queste due categorie, come ho osservato in precedenza, è di grado, non di qualità: è una differenza fra la retorica sfacciata e quella sottile. In effetti, fu perché era un artista consumato nell'affinare la sua retorica che Freud diventò un retore cosí straordinario. Ed egli si serví del trucco retorico piú vecchio della storia: l'affermazione di non avere il minimo desiderio di convincere la gente di qualcosa, ma di volerla soltanto condurre alla verità.

V

Ogni volta che parlava dell'origine della psicanalisi, Freud la collegava all'elettroterapia, e sempre per attribuire alla psicanalisi uno status empirico e logico separato da tutti gli altri metodi psicoterapeutici e ad essi superiore: insomma, tutti i trattamenti passati, presenti e futuri delle nevrosi diversi dal suo sono basati sulla "suggestione"; soltanto il suo trattamento non lo è. "La psicanalisi," scrive Freud nel 1919, "nacque da necessità mediche, ebbe origine dall'esigenza di aiutare quei malati di nervi ai quali né il riposo, né le cure idroterapiche, né il trattamento elettrico erano riusciti a portare alcun sollievo."[34]

Nel 1923, Freud definisce l'elettroterapia con un altro termine significativamente rivelatore. Nel suo *Breve compendio di psicoanalisi* scrive: "Terapia specifica degli stati nervosi fu dichiarato il trattamento elettrico [quando egli era un giovane medico] ma chi ne intraprendeva l'esecuzione in base alle dettagliate istruzioni di Erb (1882) si stupiva di quanto spazio fosse lasciato alla fantasia anche nell'ambito di una scienza che si professava esatta."[35] Se Freud credeva davvero che il trattamento elettrico di Erb fosse "fantasia," avrebbe dovuto classificarlo come un "sintomo psicopatologico" o una "malattia" anziché come una forma di "psicoterapia" o di "trattamento." In effetti, "psicopatologia" e "psicoterapia" appartengono alla stessa categoria logica: entrambe sono forme retoriche. I loro nomi dipendono da chi fa, cosa fa, dove, quando e a chi.

[33] S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in *Opere*, vol. 7, p. 383.
[34] S. Freud, *Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik* (1919), in *Opere*, vol. 9, p. 123.
[35] S. Freud, *Breve compendio di psicoanalisi* (1923), in *Opere*, vol. 9, pp. 585-605, specialmente p. 588.

Il piú ampio accenno di Freud al trattamento elettrico si trova nella sua *Autobiografia*:

> Se dal trattamento dei malati di nervi si volevano trarre i mezzi per vivere, bisognava pur fare qualcosa per alleviare le loro sofferenze. Nel mio arsenale non avevo che due armi, l'elettroterapia e l'ipnosi. Per l'elettroterapia mi affidavo al manuale di Erb nel quale sono contenute prescrizioni minuziosissime per il trattamento di ogni possibile sintomo nervoso. Purtroppo dovetti rendermi conto ben presto che seguire questi precetti non serviva a nulla, poiché quel che avevo reputato il frutto di osservazioni meticolose altro non era invece che una costruzione della fantasia. La scoperta che l'opera del piú illustre neuropatologo tedesco non aveva alcuna relazione con la realtà, piú o meno come quei libri dei sogni "egizi" che si vendono nelle nostre librerie popolari, pur addolorandomi molto, contribuí a smantellare quell'ingenua fiducia nelle autorità dalla quale non ero ancora del tutto immune. Fu cosí che accantonai l'armamentario elettrico ancor prima che Moebius si pronunciasse in modo risolutivo sull'argomento dicendo che i successi del trattamento elettrico nelle malattie nervose erano dovuti, se e laddove si verificavano, alla suggestione del medico.[36]

Freud iniziò l'esercizio della sua professione come neurologo servendosi dell'elettroterapia. Passò alla repressione ritualizzata denominata ipnosi, e poi alla conversazione cerimoniale che chiamò "psicanalisi," poiché credeva che l'elettroterapia e l'ipnosi fossero mistificazioni. Possiamo cosí dedurre dalle considerazioni di Freud sull'isteria e sull'elettroterapia che le nevrosi sono in realtà malattie immaginarie, e che le loro cure, con l'elettricità, l'ipnosi o la psicanalisi, sono cure immaginarie.

[36] S. Freud, *Autobiografia* (1925), in *Opere*, vol. 10, pp. 75-141, specialmente p. 84.

Parte terza

Il paradigma della psicoterapia

7.

Il movimento psicanalitico: la fede freudiana in appalto

I

Le pretese di Freud (1856-1939) circa la psicanalisi erano sostanzialmente false e fraudolente. Egli non scoprí una nuova scienza, una scienza dell'inconscio, né sviluppò un nuovo metodo di cura di certe malattie, basato su libera associazione, trasferimento e resistenza. La sua scienza è un sistema d'ispirate invettive celate in metafore mediche, e il suo trattamento è una conversazione preordinata e controllata, riformulata con la terminologia tecnicizzata della sua sedicente scienza. In breve, Freud escogitò una nuova retorica che ripresentò come una teoria scientifica e una terapia medica.

Il lettore contemporaneo deve considerare con estrema attenzione i mutamenti storici intervenuti nella pratica della psichiatria da quando Freud era giovane. A quei tempi, come non c'erano l'automobile, la radio, la televisione, non c'era neppure la psicoterapia. (Certo, esistevano attività che oggi sono chiamate con questo nome, ma questa è un'altra faccenda.) Di conseguenza non era possibile praticare la psicoterapia. Il fatto che oggi lo sia è forse il piú importante contributo di Freud. Che si tratti di uno sviluppo lodevole o deplorevole è una questione troppo poco approfondita dai pensatori moderni.

Freud, dopo aver ottenuto la laurea in medicina presso l'Università di Vienna nel 1881, lavorò per due anni nell'ospedale generale della stessa città. La sua posizione nell'ambito dell'ospedale era piú o meno analoga a quella di un medico interno. In quegli anni Freud evidentemente non progettava il tipo di lavoro che finí col fare. "Nel suo primo anno di lavoro all'ospedale," scrive Jones, "Freud non diede indicazioni di un suo desiderio di specializzarsi... Quando pensava al futuro era piú orientato verso una sistemazione in una cittadina di provincia o all'estero che verso una carriera in Vienna."[1] Dopo il 1883, in parte influenzato dai suoi interessi personali e in parte per circostanze accidentali, Freud decise di diventare neurologo. Nel 1884 scrive in una

[1] JONES, *Freud*, vol. I, p. 198.

lettera: "Sto gradualmente distinguendomi come neuropatologo agli occhi del mio direttore nella speranza di accrescere le mie prospettive."[2] Dall'ottobre 1885 fino al febbraio 1886, Freud si trattenne a Parigi, per i quattro mesi e mezzo del suo famoso studio sotto la guida di Jean-Martin Charcot. Nel 1887 e nel 1888 lavorò a un libro sull'anatomia del cervello, un progetto che non fu mai portato a termine. Nel 1891 pubblicò il suo primo libro, uno studio sull'afasia che è tuttora considerato un classico in materia di neurologia. Jones definisce i quattordici anni nella vita di Freud che vanno dal 1883 al 1897 come il suo periodo neurologico.

Come giunse allora Freud alla "scoperta" della psicanalisi? O, piú esattamente, come giunse a inventarla, prenderla a prestito o svilupparla dopo la catarsi? La parola che qui usiamo è di estrema importanza, poiché preforma e pregiudica l'intero nostro atteggiamento nei confronti dell'opera di Freud.

II

Freud prese a interessarsi alla psicoterapia seguendo le orme di Josef Breuer (1842-1925), che era un eminente medico che operava a Vienna. Breuer fu nominato *Privatdozent* nel 1868, quando aveva solo ventisei anni; era uno dei medici di Vienna piú ricercati durante gli anni della gioventú di Freud. Come medico praticante, Breuer aveva naturalmente la sua parte di pazienti che lamentavano una varietà di sintomi fisici ma non erano ammalati in modo dimostrabile. Questi pazienti, molti dei quali giovani donne, venivano allora comunemente definiti "isterici." Fra il 1880 e il 1882, fra i pazienti isterici di Breuer ci fu una donna di ventun anni che da allora è stata nota come Anna O. Fu lei a scoprire — o meglio a riscoprire per conto suo — che il fatto di raccontare a Breuer, molto dettagliatamente, gli eventi spiacevoli della sua vita presente e passata aiutava ad alleviare, almeno temporaneamente, molti dei suoi sintomi. A poco a poco Anna O. e Breuer presero l'abitudine di passare un'ora o piú al giorno impegnati in questa sorta di "terapia." Particolare rivelatore, la paziente stessa chiamò il trattamento "cura della parola" o "intervento dello spazzacamino." Breuer e Freud lo ribattezzarono piú tardi "catarsi." Freud definí la catarsi come una forma tecnicamente immatura, come una precorritrice terapeutica, della psicanalisi. Possiamo cosí risalire alle fonti, gradualmente a partire dai primordi della psicoterapia moderna, dell'uso pretenzioso e autoelogiativo del gergo medico, da parte di Freud e della maggior parte di coloro che vennero dopo di lui. La cura della parola — o "semplice colloquio," come la psicoterapia è a volte definita oggigiorno, con un dispregio che in realtà è un complimento —

[2] *Ibid.*, p. 199.

fu cosí immediatamente celata dietro la facciata della parola greca *catarsi*.

È particolarmente ironico che il termine *catarsi* debba essere attribuito a un'attività che era allora definita medica e terapeutica, poiché la procedura ebbe origine dalla persona sofferente o dal paziente anziché dallo scienziato o dal medico, come avviene in genere nella normale medicina. La paziente, una giovane donna eccezionalmente intelligente e ambiziosa che diventò una femminista convinta e una delle prime operatrici sociali,[3] non solo imparò a produrre la propria "malattia" imitando i sintomi della malattia neurologica, ma imparò anche a "curarla" imitando le idee e gli interventi della religione e del dramma greci classici.* Che per una giovane donna colta residente a Vienna non fosse difficile familiarizzarsi con questa nozione fu dimostrato in modo convincente da Ellenberger e Lain Entralgo nella loro ricostruzione dell'ambiente culturale in cui ebbe luogo il trattamento di Anna O. da parte di Breuer. Da Ellenberger apprendiamo che, nel 1880, Jacob Bernays — lo zio della futura moglie di Freud — pubblicò un libro sul concetto aristotelico della catarsi teatrale, e che quest'idea "era allora uno degli argomenti di conversazione correnti nei salotti viennesi... Non c'è da stupirsi che una giovane donna dell'alta società l'adottasse come un espediente per la propria cura autodiretta."[5] Lain Entralgo osserva anche che Jacob Bernays aveva scritto sull'impiego da parte di Aristotele del concetto di catarsi. "Lo studio di Bernays," fa notare, "apparve la prima volta nelle *Mémoires* dell'Accademia di Breslavia nel 1857 e fu ripubblicato a... Berlino nel 1880."[6] Queste importanti osservazioni indicano che la "terapia" per la malattia mentale, cosí come la sua patogenesi, sono in larga misura fatti d'imitazione.[7] Anna O. imita la malattia e diviene una paziente; indi imita la condizione della paziente in cura, e torna a star bene. La concezione che ne deriva è coerente col fatto che nelle malattie autoprodotte che oggi chiamiamo "mentali" qualsiasi intervento aveva dato risultati sia positivi che negativi. Ciò è prevedibile in una situazione in cui il successo e il fallimento della "terapia" dipendono, in ultima analisi, dalla decisione del paziente di "guarire" o di restar "malato."

Un altro motivo di amara ironia suggerito dalla medicalizzazione e mistificazione moderne della catarsi come psicoterapia è il contesto storico e il significato originari del termine. Questo contesto è l'antica religione greca. In essa, come nella maggior parte delle religioni antiche,

* Nulla prova che il "trattamento" di Breuer abbia aiutato Anna O. Esistono invece elementi tali da suggerire che l'abbia danneggiata. In ogni caso, presumibilmente in seguito al suo "trattamento," essa diventò per il resto della sua vita un'irriducibile nemica della psicanalisi.[4]

[3] Vedi FREEMAN, *La storia di Anna O.*, cit.
[4] *Ibid.*
[5] ELLENBERGER, *Discovery of the Unconscious*, p. 484.
[6] LAIN ENTRALGO, *The Therapy of the Word*, pp. 186-87.
[7] Vedi SZASZ, *Il mito della malattia mentale*, capitolo 14.

l'immagine centrale di ogni genere di sventura e di malattia è quella della contaminazione, mentre la corrispondente immagine di ricupero dalla sventura e di guarigione dalla malattia è quella della purificazione.[8] Il processo di purificazione o di depurazione — che era un'attività religiosa e rituale anche se implicava la purgazione o il digiuno — era detto dagli antichi greci catarsi. Piú tardi gli stessi greci usarono il termine in senso piú ampio e metaforico, impiego esemplificato dalla definizione da parte di Aristotele dell'effetto della tragedia sul pubblico come catarsi emotiva, soprattutto informata alla paura e alla pietà. Le esigenze spirituali dell'uomo erano quindi ben comprese nella Grecia antica, ed erano bene articolate nelle immagini religiose e artistiche e nei termini ad esse appropriate. Educati sui classici, Freud e i primi freudiani rimodellarono queste immagini in malattie e trattamenti medici, e le ribattezzarono come tali. Questa metamorfosi è stata ampiamente acclamata nel mondo moderno come una scoperta scientifica destinata a fare epoca. Ma, ahimè, si tratta in realtà della scaltra e cinica distruzione della spiritualità dell'uomo, e della sua sostituzione con una positivistica "scienza della mente."

Le idee che qui espongo sono naturalmente verità eterne che sono già state formulate, specie da artisti. Per esempio, in queste sue considerazioni sulla psicanalisi, Franz Kafka giunge alla mia stessa conclusione sulla malattia e sulla cura mentali in generale:

> Voi dite che non la comprendete. Cercate di capirla chiamandola malattia. È una delle molte manifestazioni di malattia che la psicanalisi crede di aver rivelato. Io non la chiamo malattia, e giudico le pretese terapeutiche della psicanalisi come un impotente errore [*bilfloser Irrtum*]. Tutte queste cosiddette malattie, per quanto lamentevoli possano sembrare, sono fatti di fede, rappresentano l'ancoraggio dell'essere umano in angustie a un qualche terreno materno o d'altra natura; perciò non ci sorprende che la psicanalisi trovi che la matrice primaria di tutte le religioni è esattamente quella delle "malattie" delle persone... E c'è davvero qualcuno che crede che questo sia un possibile oggetto di cura?[9]

Queste idee di Kafka assomigliano a quelle di Carl Jung, che Kafka non conosceva, a quanto testimonia Max Brod, il curatore del volume che comprende questo brano postumo[10]; esse si avvicinano anche alle vedute di Karl Kraus, i cui scritti Kafka doveva conoscere bene.[11]

[8] Vedi, in generale, M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (Pelican, Harmondsworth 1970).
[9] F. Kafka, *Preparativi di nozze in campagna*, in *Tutti i racconti* (2 voll., Mondadori, Milano 1967), pp. 73-91.
[10] *Ibid.*
[11] Vedi Szasz, *Kraus*.

III

Nel 1886, a trent'anni, Freud cominciò ad esercitare in privato la sua professione. All'inizio, quando aprí il suo studio a Vienna, lo fece come specialista. Il termine usato per designare la sua specializzazione — neurologia — è importante. Il termine è corretto, per quel che vale, giacché Freud studiò neuropatologia e neurologia. In tedesco un medico con questa formazione era allora chiamato *Nervenarzt*; il suo corrispettivo inglese o americano era detto specialista delle malattie del sistema nervoso o delle malattie nervose.

Cosa fece Freud come medico alle prime armi? Fece quello che ci si aspettava da qualsiasi giovane specialista di malattie nervose. Scrive Jones: "Nell'estate del 1886, la sua vita si limitava al suo lavoro all'Istituto Kassowitz [un istituto di neurologia pediatrica] tre volte alla settimana, alle sue traduzioni e alle sue recensioni librarie, nonché al suo studio privato. Naturalmente, quest'ultimo si rivolgeva per la maggior parte a pazienti nevrotici, cosicché si presentò con urgenza il problema della terapeutica."[12]

I pazienti si rivolgevano a Freud per la diagnosi e la cura delle loro pretese o reali malattie nervose, e lui doveva fare qualcosa per giustificare gli onorari che faceva loro pagare. Charcot e altri specialisti istituzionali di malattie nervose non avevano problemi in questo senso: erano stipendiati da università od ospedali, avevano pazienti ricoverati per lo piú indigenti, e quindi potevano limitarsi a studiarli come "casi" e aspettare che morissero per poter dissezionare i loro cadaveri ed esaminare i loro cervelli. Ma tale approccio non poteva essere applicato a pazienti che avevano denaro e che spesso appartenevano a un ceto sociale superiore a quello dei loro medici. Di fronte a uno di questi casi, il medico doveva offrire al paziente un trattamento, e se non sapeva come curare la malattia doveva almeno fingere di esserne in grado, se voleva sopravvivere a livello professionale. Fu cosí che le aspirazioni complementari del paziente e del medico s'incorporarono nella situazione sociale in cui ebbe origine la psicoterapia moderna.

Dato che a quel tempo la psicoterapia non esisteva, in che modo Freud curava i suoi pazienti nevrotici? I primi tentativi terapeutici di Freud, riferisce Jones, "consistettero nell'elettroterapia ortodossa descritta nel manuale di Erb. Appare strano che egli dovesse cosí inchinarsi all'autorità quando era già a conoscenza del piú promettente metodo catartico di Breuer; egli l'aveva accantonato nella sua mente senza dubbio influenzato dall'atteggiamento sprezzante di Charcot."[13] Queste osservazioni tradiscono la scarsa conoscenza di Jones della psicanalisi e del suo sviluppo. Elettroterapia era il nome di un metodo ac-

[12] Jones, *Freud*, vol. I, p. 234.
[13] *Ibid.*, pp. 234-35.

cettato per la cura delle malattie nervose,[14] mentre catarsi significava un particolare incontro fra Breuer e uno dei suoi pazienti. Cosí, a quei tempi un medico poteva scegliere di essere un elettroterapeuta, ma non poteva scegliere di essere un catarsista.

Per quasi due anni Freud si limitò all'elettroterapia, accompagnata da misure collaterali come bagni e massaggi, e continuò a usare questi metodi per almeno cinque o sei anni. Poi, perso il suo interesse per l'elettroterapia, Freud passò all'ipnosi, che praticò fino al 1889. Indipendentemente dal suo valore o meno come cura, l'ipnosi era allora un metodo terapeutico accettato per i medici, specie per gli specialisti in malattie nervose. Inoltre, fu l'ipnosi che, attraverso l'ipnocatarsi, fu rielaborata da Freud nella psicanalisi. Ciò che tutti questi metodi avevano in comune, e che è il loro aspetto piú importante, è che ciascuno costituiva in fondo una conversazione fra paziente e medico, e che questo semplice fatto era dissimulato da un termine greco di tono scientifico che li legittimava come interventi terapeutici.

Dato che si presupponeva che il paziente ipnotizzato fosse in *trance*, uno stato vagamente somigliante al sonno, tali pazienti venivano messi in posizione supina, su un letto o su un divano. Freud mantenne per tutta la sua carriera questa disposizione: il paziente disteso su un divano, il medico seduto su una sedia. Anche questo contribuiva a far sembrare che quanto paziente e medico facevano non fosse semplicemente parlare: il divano dell'analista diventò cosí il simbolo principale — rivaleggiato soltanto dal sigaro — del metodo psicanalitico.

È cosí che Jones descrive i passi fondamentali nella ristrutturazione da parte di Freud dell'ipnosi come psicanalisi. Nel 1892, con una giovane donna che era refrattaria all'ipnosi, Freud tentò quella che chiamò la "tecnica della concentrazione." Alla paziente, supina sul divano, veniva chiesto di chiudere gli occhi come se fosse rimasta ipnotizzata, di "concentrare la propria attenzione su un particolare sintomo e di cercare di far affiorare alla memoria qualsiasi ricordo in grado di gettar luce sull'origine del sintomo stesso. Quando non si otteneva nessun progresso Freud premeva la mano sulla fronte della paziente e le assicurava categoricamente che avrebbe avuto pensieri o ricordi... Questo fu il primo passo verso quello che sarebbe stato il metodo della libera associazione."[15]

Quello che qui Jones descrive è il tentativo di Freud d'incoraggiare al colloquio una persona che è riluttante a parlargli. Ancora nel 1895, in *Studi sull'isteria*, Freud continua a chiamare il suo metodo di psicoterapia "il metodo catartico di Breuer."[16] Nel 1896 si serve per la prima volta del termine *psicoanalisi*, e naturalmente non se ne distacca

[14] Vedi il capitolo VI del presente volume.
[15] JONES, *Freud*, vol. I, p. 243.
[16] BREUER e FREUD, *Studi sull'isteria*, cit., p. 404.

piú.* All'età di quarant'anni, Freud inventa cosí il marchio di fabbrica con cui identificare la conversazione come trattamento; servendosi di esso può separare il suo metodo da quello dei suoi concorrenti, e porlo al di sopra di essi.

IV

Passiamo ora al concetto freudiano di nevrosi. Se le nostre concezioni attuali sulla natura delle turbe mentali sono confuse, quelle che prevalevano a cavallo fra il diciannovesimo e il ventesimo secolo lo erano ancora di piú. Oggi si cerca di capire che genere di malattie mentali siano le turbe nevrotiche; allora si cercava di capire che genere di disturbi fisici provocassero o costituissero le nevrosi. Dopo tutto, il nome stesso della malattia implicava che si trattava di una malattia dei neuroni, ovvero dei nervi. Cosí, i medici dei nervi cercarono di spiegare che tipo di malattia corporea fosse questa o quella nevrosi. È su questa scena che comparve Freud verso la fine degli anni Ottanta. Una scena il cui apparato, teatrale e tecnologico, egli non abbandonò mai del tutto.

Freud si diversificò da molti dei suoi colleghi che praticavano la neuropsichiatria in quanto non si accontentò mai semplicemente di curare i propri pazienti ma volle sempre sapere cosa c'era che non andava in loro. Le due fonti originarie piú importanti delle concezioni di Freud sulla natura della nevrosi sono il suo *Progetto di una psicologia* e la sua corrispondenza con Wilhelm Fliess. Nella prima fase del suo *Progetto*, Freud annuncia la sua convinta adesione a una psicologia materialista e riduzionista, a cui rimase sempre rigorosamente fedele. "L'intenzione di questo progetto," scrive, "è di dare una psicologia che sia una scienza naturale, ossia di rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili."[18] Dato che tale frase di Freud è un nonsenso epistemologico, e dato che egli deve essersene reso gradualmente conto, aveva solo due scelte: avrebbe potuto ripudiarla e ammettere che le faccende umane appartenevano al dominio della morale piuttosto che a quello della medicina, oppure avrebbe potuto raddoppiare i suoi sforzi e insistere ancora piú tenacemente di aver creato con la psicanalisi una scienza della "vita mentale," una scienza "simile a qualsiasi altra" nel-

* La frase con cui Freud usa per la prima volta il termine *psicoanalisi* è questa: "Io devo i miei risultati a un nuovo metodo di psico-analisi, la procedura esplorativa di Josef Breuer; è un po' complicata, ma insostituibile, giacché si è dimostrata feconda di risultati nel gettar luce sugli oscuri sentieri dell'ideazione inconscia."[17] Freud qui identifica la psicanalisi stessa come una creazione di Breuer.

[17] S. FREUD, *L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi* (1896), in *Opere*, vol. 2, p. 297.
[18] S. FREUD, *Progetto di una psicologia* (1895), in *Opere*, vol. 2, pp. 195-96.

la sua facoltà di offrire spiegazioni causali dell'oggetto delle sue osservazioni e influenze. Freud scelse quest'ultima via.

Il *Progetto* è, naturalmente, fantascienza bella e buona. La sua forma linguistica è caratterizzata da una massa di parole e simboli greci e di considerazioni di questo tenore: "Cosí vi sono neuroni *permeabili* (cioè che non offrono resistenza e che non trattengono nulla), i quali soddisfano alla funzione della percezione, e neuroni *impermeabili* (che offrono resistenza e trattengono quantità [Qη]) che sono i veicoli della memoria e presumibilmente anche dei processi psichici in genere. D'ora innanzi, quindi, io chiamerò il primo sistema di neuroni φ e il secondo Ψ."[19] Qui, già fin dal 1895, abbiamo un esempio di quello che diventò il metodo tipico di Freud: la presentazione di metafore di tono scientifico come spiegazioni dei fenomeni reali che avvengono nei cervelli o nelle menti delle persone. Il fatto che Freud riuscí a imporre su ampia scala queste metafore come spiegazioni di quanto avviene realmente nel mondo è naturalmente una dimostrazione delle sue doti di retore, piuttosto che della "validità scientifica" delle sue fantasie neurologiche e chimiche.

Seguiamo ora le metaforizzazioni di Freud attraverso la sua famosa corrispondenza con Wilhelm Fliess (1858-1928). Durante gli anni cruciali in cui Freud fu vicino a Fliess e scambiò con lui una corrispondenza intima (1887-1902), Fliess abitava a Berlino e aveva uno studio avviatissimo di otorinolaringoiatra. Attraverso il suo rispetto per Fliess Freud ottenne un'infusione di quel rispetto di sé di cui difettava. Per esempio, chiamò i loro incontri personali durante le vacanze e altre visite "Congressi," rivelando la stessa ampollosità di linguaggio che caratterizza tanta parte della sua opera.

I fatti sono, naturalmente, incontrovertibili. Freud sapeva perfettamente che il suo lavoro "medico" non era altro che "conversazione." Cosí, come l'isterica mascherava la sua infelicità coniugale dietro un velo di sintomi neurologici, Freud nascondeva la sua infelicità di medico dietro un velo di simboli neurologici. Tutto ciò risulta innegabilmente chiaro da un'attenta lettura delle sue lettere a Fliess. Il 4 febbraio 1888 Freud scrive: "La mia clientela, che, come sa, non è molta, ha recentemente tratto vantaggio dalla fama di Charcot. La vettura costa cara e visitare e parlare ai clienti per persuaderli o dissuaderli, poiché in ciò consiste il mio lavoro, mi porta via il tempo piú propizio per lavorare."[20] Ecco, espresso in chiari termini, quello che pochi in psichiatria vogliono vedere: "... visitare e parlare ai clienti per persuaderli o dissuaderli"!

Nell'agosto dello stesso anno, Freud dice a Fliess di aver scelto la neuropatologia non perché essa gl'interessasse ma perché non era qualificato come medico generico. Evidentemente i due uomini stavano

[19] *Ibid.*, p. 205.
[20] M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (a cura di), *Freud, Le origini della psicoanlisi - Lettere a Wilhelm Fliess* (Boringhieri, Torino 1968), pp. 62-63.

discutendo l'idea di Freud d'intraprendere l'attività di medico, perché Freud risponde: "Ammetto senza riserva che lei ha ragione, ma non posso fare quanto mi suggerisce. Essere medico invece che specialista, lavorare con tutti i mezzi di ricerca e impossessarsi completamente del paziente è certamente la sola via che dà reali soddisfazioni e successi materiali, ma ora è troppo tardi per me. Non ho studiato abbastanza per fare il medico: nella mia preparazione medica c'è una lacuna che ho colmato piú tardi a fatica. Sono riuscito ad apprendere quanto basta per diventare un neuropatologo."[21]

Il fatto che Freud riconoscesse la sua incompetenza come medico è importante. Esso ci aiuta a spiegare non solo la sua identificazione ambivalente col ruolo del medico ma anche la sua insistenza che le nevrosi erano autentiche malattie mediche: "scoprendo" la loro eziologia e la loro cura, dimostrò non solo che erano vere e proprie malattie ma anche che lui era un vero e proprio medico.

Cos'era, secondo le prime concezioni di Freud, una nevrosi? Era semplicemente una malattia, che differiva da altre malattie in quanto la sua causa, o "eziologia," come egli amava dire, era "sessuale": un'idea che prese in prestito da Charcot, Breuer e Fliess. Fliess aveva una vasta clientela che comprendeva molti pazienti nevrotici. Agli inizi degli anni Novanta sviluppò una teoria sui rapporti di "riflesso" fra la membrana mucosa nasale e i genitali; chiamò questa pretesa entità clinica "nevrosi del riflesso nasale." I notevoli successi della sua cura con applicazioni di cocaina alla mucosa nasale lo convinsero — e convinsero Freud — che aveva trovato il motivo per cui "i disturbi da nevrastenia, dunque da nevrosi di origine sessuale, assumono tanto frequentemente l'aspetto di una nevrosi nasale riflessa."[22]

La nozione che qualcosa di sessuale provoca qualcosa che chiamarono nevrosi fu un'idea condivisa da Fliess e Freud. Freud si accinse poi a svilupparla. Nell'introdurre *L'etiologia delle nevrosi*, Freud avverte Fliess, in un tono che probabilmente colpí Fliess per la sua condiscendenza e che oggi ci colpisce come assurdamente pudibondo anche per quei tempi: "Naturalmente terrai il manoscritto lontano dalla tua giovane moglie."[23] Le speculazioni che Freud allora avanza sono i pregiudizi medici del suo tempo. "Che la nevrastenia sia una conseguenza frequente," scrive, e le cose stavano davvero cosí, "di un'anormale vita sessuale, si può considerare cosa nota a tutti. Vorrei però sostenere e provare sperimentalmente la tesi che la nevrastenia è sempre *soltanto* una nevrosi sessuale."[24] Questa formulazione suggerisce che Freud riconoscesse anche le nevrosi non sessuali, ma egli non ne cita nessuna. Ancora una volta la descrizione è sostituita dalla metaforiz-

[21] *Ibid.*, pp. 64-65.
[22] *Ibid.*, p. 17.
[23] S. Freud, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess: L'etiologia delle nevrosi* (*Minuta B*), in *Opere*, vol. 2, p. 10.
[24] *Ibid.*, p. 11.

zazione; la metaforizzazione di Freud, inoltre, mistifica con le metafore del prezzo medico di un peccato sessuale.

"La nevrastenia degli uomini," continua Freud, "si acquisisce nell'età pubere e diviene manifesta intorno ai vent'anni. Trae origine dalla masturbazione, la frequenza della quale è perfettamente parallela alla frequenza della nevrastenia negli uomini. Si può constatare, nel circolo delle proprie conoscenze che, almeno nella popolazione urbana, coloro i quali furono in giovane età sedotti dalle donne sfuggono alla nevrastenia."[25] Queste poche righe contengono rivelazioni stupefacenti.

In primo luogo, Freud sostiene che la masturbazione provoca la nevrastenia in termini tali da suggerire che non conoscesse la teoria psichiatrica allora affermata della masturbazione come causa di pazzia.[26] Ma la teoria masturbatoria della pazzia aveva allora piú di cent'anni e Freud doveva esserne a conoscenza, se non attraverso gli insegnamenti clinici della facoltà di medicina almeno attraverso le favolette ammonitrici che si raccontavano ai bambini piccoli.

In secondo luogo, Freud asserisce che l'educazione sessuale in giovanissima età[27] protegge gli uomini dalla nevrastenia. L'idea è sconcertante, in considerazione della sua teoria che precisamente lo stesso atto provoca, anziché prevenire, la malattia mentale nelle donne. Insomma, Freud afferma che l'educazione sessuale in giovanissima età provoca l'isteria nelle donne e previene la nevrastenia negli uomini![28]

Per finire, nell'alludere ad osservazioni compiute su propri conoscenti, Freud fa pensare che in realtà alluda a sue esperienze personali, cioè alle proprie paure sessuali, alla sua astinenza sessuale e alla nevrastenia che attribuiva ad essa. Il sospetto che le teorie sessuali di Freud fossero in realtà le sue speculazioni sulla propria condizione sessuale è giustificato dalle sue successive considerazioni in *L'etiologia delle nevrosi* e nelle sue lettere a Fliess.*

Oltre alla masturbazione, egli identifica come seconda "pratica nociva" quella che chiama "*onanismus conjugalis*, cioè la copulazione incompleta per prevenire il concepimento."[29] Cosí conclude: "Da quanto precede si ricava la completa prevenibilità delle nevrosi, ma anche

* Sospetto giustificato anche dall'ossessione che per tutta la sua vita fu rappresentata dagli spettri gemelli della masturbazione e della "castrazione" delle donne. Le idee distorte di Freud in fatto di sesso, derivate totalmente dal suo ambiente culturale e dal suo adattamento personale ad esso, ricorrono incessantemente nei suoi scritti ed egli — fatto rivelatore — torna ad essi negli ultimi sconnessi paragrafi che scrive a Londra verso la fine della sua vita. Il 12 luglio 1938 scrive: "Come sostituto dell'invidia del pene, identificazione col clitoride: la piú netta espressione d'inferiorità, fonte di tutte le inibizioni."[27] E il 3 agosto 1938 aggiunge: "Il motivo fondamentale di tutte le inibizioni intellettuali e di tutte le inibizioni di lavoro sembra essere l'inibizione della masturbazione nell'infanzia."[29]

[25] *Ibid.*
[26] Vedi Szasz, *I manipolatori della pazzia*, capitolo II.
[27] S. Freud, *Risultati, idee, problemi* (1938), in *Opere*, vol. 11. I due frammenti non figurano né qui né nell'edizione tedesca. Sono tratti dall'edizione inglese (SE, vol. XXIII).
[28] *Ibid.*, p. 300.
[29] S. Freud, *L'etiologia delle nevrosi* (*Minuta B*), cit., p. 12.

la loro completa incurabilità."[30] Sembra piú che probabile che qui Freud pensasse alla sifilide, e applicasse quella che era una banalità medica relativa a quella malattia alle "nevrosi" (che rimasero convenientemente indeterminate, salvo che anch'esse avevano qualcosa a che fare col sesso). Le considerazioni di Freud che vengono subito dopo quella testé citata confermano la mia idea:

> Il compito del medico riguarda cosí unicamente la profilassi. La prima parte di questo compito, cioè il prevenire la pratica sessuale nociva del primo periodo, coincide con la profilassi contro la sifilide e la gonorrea, poiché questi sono pericoli che minacciano chi rinuncia alla masturbazione. L'unico sistema sarebbe autorizzare il libero rapporto sessuale fra la gioventú maschile e le ragazze di stato libero; ma a ciò si potrebbe ricorrere solo se vi fossero metodi anticoncezionali innocui. Altrimenti le alternative sono: onanismo, nevrastenia nel maschio, isteronevrastenia nella femmina; o sifilide nel maschio, sifilide nella prossima generazione, gonorrea nel maschio, gonorrea e sterilità nella femmina.[31]

Le paure di Freud delle malattie veneree sono qui elevate al rango di un'articolata teoria delle malattie mentali, una teoria oggi fin troppo evidentemente assurda. Ciò che forse non è cosí evidente, tuttavia, è l'uso duplice da parte di Freud dell'idea di pericolo o danno sessuale: egli se ne serví in riferimento a pericoli sessuali letterali, come la sifilide e la gonorrea, e a pericoli sessuali metaforici, come la masturbazione ed altre "perversioni." I microrganismi della sifilide e della gonorrea provocano malattie; gli atti masturbatori e omosessuali no. Ciò nondimeno, Freud non cessò mai d'insistere che la masturbazione provoca la nevrastenia e che l'omosessualità (repressa) provoca la paranoia.

Sapeva Freud di usare una metafora, una figura retorica, quando parlava delle nevrosi come di malattie arrecate da agenti patogeni sessuali? Evidentemente no. Il 30 maggio 1893 Freud scrive a Fliess: "Sono curioso di sapere se approverai la diagnosi da me fatta dei casi che ti ho sottoposti. Ora faccio frequentemente diagnosi e sono d'accordo con te che la nevrosi riflessa nasale è uno dei disturbi piú comuni."[32] Piú oltre aggiunge: "Io spero che quella nevrosi del riflesso nasale sarà presto generalmente conosciuta come malattia di Fliess."[33] Che ne è stato di questa malattia? È scomparsa. Perché? Perché i prodotti personali di Freud la tolsero dal mercato. Le nevrosi, e specialmente la nevrosi da trasferimento, furono le follie che Freud riuscí alla fine a commercializzare.

[30] *Ibid.*, p. 15.
[31] *Ibid.*
[32] M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (a cura di), *Freud, Le origini della psicoanalisi*, cit., p. 71.
[33] *Ibid.*

V

Le "scoperte" fondamentali della psicanalisi furono tutte fatte e pubblicate prima del 1906. Nel corso di circa dieci anni, Freud presentò al mondo scientifico, nonché al grosso pubblico, le classiche idee psicanalitiche su isteria, repressione, sogni, sessualità infantile e inconscio. Benché non tutti concordino su ciò, Freud non trovò difficoltà a pubblicare e divulgare tutte queste idee. La maggior parte dei suoi scritti furono accolti favorevolmente, pur suscitando anche indignazione e opposizione. Quanto avvenne in seguito nella storia della psicanalisi fu d'importanza decisiva.

Durante il primo decennio del ventesimo secolo, Freud abbandonò il tipo di *leadership* che noi associamo al progresso della scienza per adottare invece il tipo di *leadership* caratteristico del mondo degli affari. Infatti fondò un consorzio destinato ad avere il monopolio della psicanalisi. In linguaggio commerciale, la prima fase della psicanalisi, il periodo precedente al 1906, può essere cosí considerata il periodo di sviluppo del prodotto. Era come se Freud avesse trovato la formula, poniamo, della Coca-Cola e scoperto che, in una cerchia ristretta, il nuovo prodotto incontrava un interesse e una richiesta considerevoli. Egli decise quindi che la sua mossa successiva avrebbe dovuto essere quella di vendere il suo prodotto a una cerchia piú ampia di clienti di quella che aveva potuto raggiungere coi semplici metodi di pubblicità finora usati: cioè la semplice pubblicazione delle sue osservazioni e idee. Nel 1910 Freud creò una società per azioni, l'Associazione psicanalitica internazionale, col fine di promuovere e diffondere la psicanalisi.

Freud, naturalmente, era il maggior azionista, e gli altri azionisti principali erano Săndor Ferenczi, Adler, Jung, Karl Abraham e Wilhelm Stekel. Per prima cosa l'azienda si propose di darsi un'immagine pubblica accattivante. Questo era essenziale, perché Freud e la maggior parte dei pionieri della psicanalisi erano ebrei e perché la psicanalisi aveva a che fare col sesso. A quei tempi, nell'Europa centrale né gli ebrei né la sessualità erano visti di buon occhio.

Come fece Freud a creare un'immagine piú vincente della psicanalisi organizzata? Formando una società di prestanome con a capo un uomo di primo piano scelto particolarmente per ispirare fiducia e rispettabilità. Questa manovra nel campo delle pubbliche relazioni aveva lo scopo di mascherare sia la componente ebraica sia le caratteristiche socialmente sovversive dell'organizzazione.

Lo stesso Freud ammise che la sua condotta fu determinata da alcune di queste motivazioni, e non è difficile capirle. C'era una ditta ebraica, la psicanalisi, che voleva fare affari con clienti antisemiti: cioè il mondo di lingua tedesca. Evidentemente in tale circostanza la cosa da fare era mettere in piedi una società di uomini di paglia con a capo un non ebreo. Cosí Carl Gustav Jung fu prescelto come primo presidente dell'Associazione psicanalitica internazionale.

Quando Freud annunciò la sua intenzione di affidare la presidenza a Jung, i suoi colleghi viennesi protestarono con veemenza. Forse avevano in mente un'organizzazione scientifica, diretta da una persona che esprimesse al massimo gli ideali scientifici del sodalizio. Ma Freud stava organizzando un movimento, e l'ammise con franchezza. Prima che si giungesse alla votazione, il gruppo viennese tenne una riunione di protesta per impedire l'elezione di Jung alla presidenza. Quando Freud lo seppe, accorse alla stanza d'albergo di Stekel, dove si erano riuniti i dissenzienti, e, a quanto scrive Jones, "rivolse loro un appassionato appello per la loro adesione. Pose l'accento sulla violenta ostilità che li circondava e sulla necessità di un appoggio esterno per poterla contrastare. Poi, togliendosi con gesto drammatico la giacca, dichiarò: 'I miei nemici vorrebbero vedermi ridotto alla fame, sarebbero capaci di strapparmi la giacca dalla schiena.'"[34] Freud fece appello a considerazioni economiche piuttosto che scientifiche. Jung era necessario per motivi commerciali, non professionali.

Per rendersi conto di che genere fosse il ruolo di guida che Freud esercitava nei confronti dei suoi colleghi, è necessario esaminare la sua stessa versione degli eventi che abbiamo ricordato. In *Per la storia del movimento psicoanalitico*, scrive: "Cominciavo a pensare di dare un' organizzazione al movimento psicanalitico, di spostarne il centro a Zurigo e di dargli un capo che si prendesse a cuore il suo futuro. Poiché questo assetto ha suscitato molti dissensi tra i seguaci dell'analisi, voglio esporre piú dettagliatamente le mie ragioni. Spero che esse varranno a giustificarmi, anche se dovesse risultare che in effetti non ho fatto una cosa saggia."[35] Egli si diffonde poi sui requisiti di Jung che lo raccomandano per la carica, quali le sue apprezzate collaborazioni, il suo talento, la sua energia. "Egli pareva peraltro pronto," aggiunge Freud, "ad allacciare rapporti amichevoli con me e a rinunciare per amor mio ai pregiudizi razziali che fino a quell'epoca si era consentito."[36]

Possibile che Freud avesse una visione cosí ingenua dei pregiudizi religiosi o razziali? Nel brano citato, Freud si riferisce all'antisemitismo di Jung come se si trattasse di un mobile vecchio che Jung avesse promesso di togliere di mezzo. Ma il sedicente scopritore dell'inconscio la sapeva senz'altro piú lunga. Se Jung era davvero antisemita, non era una cosa a cui potesse rinunciare come se nulla fosse.

[34] Jones, *Freud*, vol. II, pp. 69-70.
[35] S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914), in *Opere*, vol. 7, p. 415.
[36] *Ibid.*, p. 416.

VI

Una volta fondata l'Associazione psicanalitica internazionale, con la creazione di succursali, la promozione su ampia scala della psicanalisi parve bene avviata. Ma non appena l'impresa fu costituita in società per azioni incominciarono i guai. Secondo la storia ufficiale della psicanalisi, la difficoltà fu che Adler e Jung svilupparono idee troppo radicalmente divergenti da quelle considerate caratteristiche della psicanalisi. Cosí, nell'interesse della "purezza" della psicanalisi, fu necessario separare la genuina psicanalisi freudiana dalle sue modificazioni.

Simile interpretazione presuppone tuttavia certe distinzioni fra la psicanalisi vera e propria e le sue varianti. In riferimento a ciò, il nostro modello commerciale di sviluppo, promozione, distribuzione, eccetera, di un prodotto si rivela illuminante. Alla luce di questo modello potremmo affermare che quanto realmente accadde fu che non appena fu lanciato l'affare psicanalisi i distributori — Adler, Jung, Stekel e gli altri — si rifiutarono di aderire alle richieste dell'appaltatore. Freud trattò la psicanalisi come un'invenzione che l'inventore potesse brevettare, limitando cosí i diritti di altri al suo impiego. Di conseguenza Freud insistette che la psicanalisi doveva essere dispensata soltanto secondo le sue dettagliate istruzioni. Ma si spinse ancora oltre, dichiarando che lui e lui solo avrebbe potuto modificare la formula originale.

La maggior parte dei colleghi di Freud, che egli nominò distributori della psicanalisi, avevano ambizioni piú elevate. Erano tutti uomini intelligenti e ambiziosi, e per giunta per la maggior parte spiriti eretici. Non appena i distributori si furono affermati come psicanalisti autorizzati cominciarono a manipolare la loro mercanzia. Ben presto annunciarono di aver modificato la formula, rendendola superiore a quella originale. In questo modo, i distributori autorizzati della psicanalisi si diedero l'uno dopo l'altro al "lavoro di ricerca e sviluppo," e poi misero in piedi imprese autonome per la loro marca personale di psicanalisi perfezionata.

Se Freud si fosse accontentato di essere uno scienziato studioso del comportamento umano, non avrebbe avuto nulla a cui obiettare. Si sarebbe anzi rallegrato che le sue idee si mostrassero cosí fertili, che stimolassero un tale fervore d'interesse e di ricerche in campi finora trascurati dagli scienziati. Gerhard Domagk, lo scopritore del Prontosil, il primo dei farmaci sulfonamidici, inaugurò una nuova epoca nel settore della chemioterapia. In seguito alle ricerche da lui stimolate, i diritti di brevetto sul Prontosil apportarono introiti solo limitati alla ditta chimica che li deteneva. Eppure nessun chimico o medico si sarebbe sognato di protestare che il sulfanilamide, il farmaco al solfone originale, veniva rovinato, o di sostenere che soltanto Domagk aveva il diritto di cambiare la sua formula!

Il fatto che certe scoperte scientifiche e invenzioni tecnologiche

possano essere brevettate significa soltanto che il loro ricavato deve andare in primo luogo a coloro che le fecero e svilupparono. Come idee, come contributi alla conoscenza umana, i frutti della scienza e della tecnologia non possono essere brevettati; né possono esserlo gli impieghi non-commerciali delle scoperte e delle invenzioni: per esempio l'apprendimento o l'insegnamento di nuove informazioni o nuove abilità. In breve, le teorie scientifiche e le tecniche terapeutiche — i principali "prodotti" su cui Freud avanzò dei diritti nelle vesti d'inventore — non possono essere brevettate. Questo fatto dovette angustiare molto Freud, giacché egli adottò un atteggiamento altamente monopolistico nei confronti della psicanalisi e cercò di limitare il suo impiego a coloro che considerava suoi fedeli discepoli. In effetti, Freud si comportò come se tentasse di far brevettare la psicanalisi. Naturalmente non ci riuscí. Riuscí però a dare un esempio, in seguito al quale molti dei suoi seguaci hanno agito a loro volta come se cercassero di far brevettare le loro idee. Dopo la morte di Freud, esplose una controversia per i diritti di brevetto fra i principali nuovi detentori del marchio di fabbrica, l'Associazione psicanalitica americana e i principali revisionisti post-freudiani, come Karen Horney, Harry Stack Sullivan ed Erich Fromm.

Ma torniamo agli sforzi di Freud per brevettare la psicanalisi: ne è un esempio eloquente la sua polemica con Adler. Cos'aveva Freud di preciso da rimproverare ad Adler? I fatti sono semplicemente che Adler aveva idee piuttosto diverse da quelle di Freud in fatto di psicologia e psicoterapia. Questo, naturalmente, non spiega nulla. Essi avrebbero potuto andare avanti nonostante tutto col loro lavoro, come altri scienziati fanno. J. Robert Oppenheimer ed Edward Teller non erano d'accordo sulla fattibilità della bomba all'idrogeno, ma questo non significò che l'uno o l'altro dovesse cessare di essere un fisico nucleare.

Freud e Adler lottavano per la fama e il denaro. Freud era simile a un grosso magnate americano di una volta. Ecco come spiega la propria opposizione ad Adler: "Il mio unico intento è dimostrare come, e in quali punti, queste teorie contravvengano ai principi fondamentali dell'analisi, e pertanto non sia lecito assumerle sotto questa denominazione."[37] Il problema, quindi, non era se Adler avesse ragione o torto, ma cosa dovesse essere chiamato psicanalisi. Era come se, dopo aver brevettato la Coca-Cola, Freud se ne infischiasse di sapere se la Pepsi-Cola fosse altrettanto buona o migliore. Egli voleva assicurarsi semplicemente che il suo prodotto recasse l'etichetta originale. Il seguente brano, dove Freud fa risaltare la differenza fra la psicanalisi freudiana e quella adleriana, convalida ampiamente la mia interpretazione:

> La psicoanalisi ha affrontato come primo compito la spiegazione delle nevrosi; ha eletto a punti di partenza i due dati di fatto della resistenza e della traslazione, e, tenendo conto di un terzo dato di fatto — l'amnesia —, ha dato ragione

[37] *Ibid.*, p. 422.

di essi nelle teorie della rimozione, delle forze motrici sessuali della nevrosi, e dell'inconscio. Non ha mai avuto la pretesa di fornire una teoria completa della vita psichica umana in generale, esigendo soltanto che i suoi risultati venissero usati a integrazione e rettifica di conoscenze altrimenti acquisite. La teoria di Adler invece si pone una meta che va ben al di là di questa: essa vuole rendere intelligibili il comportamento e il carattere degli uomini nell'atto stesso in cui rende intelligibili le loro malattie psicotiche e nevrotiche.[38]

Cosí Freud, nel 1914, critica Adler perché non ha voluto limitarsi a spiegare le nevrosi e ha offerto una teoria generale del comportamento umano. Ma Freud si limitò a spiegare le nevrosi? Non cercò forse anche lui di elaborare una teoria generale del comportamento umano? Nel 1904, dieci anni prima della critica che abbiamo visto all'opera di Adler, Freud pubblicò *Psicopatologia della vita quotidiana*, nel 1911 il caso Schreber, nel biennio 1912-1913 *Totem e tabú* e nel 1914 un breve saggio sul Mosè di Michelangelo. Si tratta di contributi alla nostra comprensione della nevrosi o alla nostra comprensione del comportamento umano in generale?

Come si decise la causa contro Adler per contraffazione di brevetto? Non avrebbe potuto essere risolta per vie legali, come avviene per le contraffazioni di brevetto in senso letterale. Né avrebbe potuto essere definita dai massimi dirigenti delle principali società psicanalitiche: Jung era allora presidente dell'Associazione psicanalitica internazionale, Adler presidente della Società psicanalitica viennese. Nel 1911, al culmine della controversia con Adler, Freud non deteneva nessuna posizione ufficiale nel mondo della psicanalisi. Adler e Jung, i due capi ufficiali, erano, come ho già accennato, semplici rivenditori autorizzati, i rappresentanti del potente proprietario e presidente dietro le quinte della società. Se i rivenditori non si fossero comportati a dovere, Freud avrebbe potuto ritirare i loro appalti. E fu esattamente quello che fece. Come membro della Società psicanalitica viennese, Freud ebbe parecchie scelte quando si trovò in grave disaccordo con Adler. Avrebbe potuto attendere fino allo spirare del periodo di presidenza di Adler e poi esercitare pressioni sui membri per impedire la sua rielezione. Oppure avrebbe potuto rassegnare le dimissioni. Se avesse preso sul serio la presidenza di Adler, il suo onore gli avrebbe imposto di prendere una di queste due iniziative. Ma egli preferí un confronto aperto, e costrinse Adler a dare le dimissioni per screditarlo come rappresentante della psicanalisi. Soltanto in questa luce — cioè come atto simbolico di demolizione — ha un senso il fatto che Freud abbia costretto Adler a rassegnare le dimissioni.

Controversie per i diritti di brevetto come questo con Adler continuarono per l'intera vita di Freud. Praticamente lo stesso conflitto si ripeté in seguito con Jung, con Stekel, con Rank e per finire con Ferenczi.

[38] *Ibid.*

Nonostante questi fatti, Jones interpreta l'atteggiamento di Freud verso il comando nel seguente modo: "Freud detestava occupare cariche importanti, specie se comportavano doveri implicanti un esercizio di autorità su altre persone... Ma come fondatore dei suoi nuovi metodi e teorie, e col suo ricco patrimonio di esperienza e di conoscenza, non poteva non godere nella ristretta cerchia dei suoi seguaci viennesi di una posizione eccezionalmente dominante."[39]

È spesso stata discussa la tendenza di Freud al comando autocratico, ma non è stata gettata abbastanza luce sul modo in cui egli lo esercitava. Il problema non era tanto che fosse autocratico o tirannico; la tirannia manifesta può essere valutata per quello che è, e ci sono molti modi per opporvisi. Ma Freud esercitò il comando in modo dissimulato. Egli creò un'organizzazione pseudodemocratica e pseudoscientifica, badando bene ad assicurarsi il potere di decidere tutte le questioni importanti. Freud amministrò cosí gli affari del movimento psicanalitico piú o meno come un dittatore dei Caraibi, invitato a democratizzare il suo regime, potrebbe amministrare il suo governo. Questo dittatore potrebbe nominare un presidente e un consiglio dei ministri; potrebbe perfino nominare qualcuno col compito di capeggiare un partito d'opposizione. Nella parodia di sistema parlamentare che ne deriverebbe, il dittatore, conservando tutto il potere reale, agirebbe dietro le quinte anziché apertamente. Il brano già citato dove Freud spiega come Jung diventò presidente corrobora quest'interpretazione: "Cominciavo a pensare di dare un'organizzazione al movimento psicoanalitico, di spostarne il centro a Zurigo e di *dargli* un capo... [la sottolineatura è mia]."[40]

Ma come può una persona nominarne un'altra come capo, a meno che non sia essa stessa il capo? E che razza di capo è colui che, se dà fastidio a un membro del gruppo, può essere costretto da questi a rassegnare le dimissioni? Quello che Freud in realtà fece fu concedere del potere simbolico ai suoi concorrenti, solo per screditarli se si azzardavano ad usarlo. Cosí, egli scrive di Adler: "A testimonianza delle 'persecuzioni' che egli afferma di aver subíto da parte mia, posso far notare che dopo la fondazione dell'Associazione *gli affidai la guida del gruppo viennese*. Solo le richieste pressanti di tutti i membri della Società *m'indussero* a riassumere la presidenza nelle sedute scientifiche [la sottolineatura è mia]."[41]

VII

La reazione di Freud allo scoppio della Prima Guerra Mondiale e le sue dichiarazioni sull'utilità della psicanalisi per la sua conduzione

[39] JONES, *Freud*, vol. II, p. 129.
[40] S. FREUD, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, cit., p. 415.
[41] *Ibid.*, p. 423.

sono coerenti col suo stile combattivo come organizzatore e capo del suo movimento gnostico-messianico. Dopo che la Germania ebbe dichiarato la guerra, Freud disse: "Tutta la mia libido va all'Austria-Ungheria."[42] Prima della fine della guerra, cercò d'incrementare la propria fama sostenendo che la psicanalisi aveva dimostrato la sua utilità, sia alla medicina sia all'esercito, grazie alla sua pretesa efficacia nello spiegare e nel curare la cosiddetta nevrosi di guerra. Era una pretesa assurda, ma fu — ed è tuttora — accettata su ampia scala come valida.

Per giunta, Freud, il grande moralista del nostro tempo, ha perfino espresso il suo rammarico — forse per metà per celia, ma certo anche per metà sul serio — per il fatto che la guerra fosse finita troppo presto, proprio quando la psicanalisi cominciava a dimostrare la sua utilità nel contesto bellico! Il quinto Congresso psicanalitico internazionale si tenne a Budapest il 28 e 29 settembre 1918. La guerra non era ancora terminata. Budapest era ancora una città scintillante. Sàndor Loràn d cosí ricorda l'evento: "Nella propizia e festaiola Budapest egli [Freud] venne riconosciuto ufficialmente per la prima volta come scienziato al di fuori di qualsiasi istituzione esclusivamente psichiatrica o psicanalitica. Budapest s'interessò a lui con grande entusiasmo... Ciò che rese il Congresso cosí straordinario nella mia memoria fu la presenza di numerosi ufficiali dell'esercito, compresi rappresentanti delle altre nazioni centro-europee."[43] Invece di passare sotto silenzio una vergogna come questa strana collaborazione fra la psicanalisi e la macchina bellica, Loràn d l'esalta come un fatto glorioso. "Il *clou* di questo evento eccezionale, il motivo della presenza degli alti ufficiali ungheresi e di alcuni di altre nazioni," scrive, "fu rappresentato dalle mirabili intuizioni e dallo straordinario nuovo approccio alla comprensione e alla terapia dei traumi emotivi provocati dal combattimento. Le conferenze sui problemi delle nevrosi di guerra richiamarono grandi folle."[44] La faccenda fu "una meravigliosa occasione per Freud,"[45] tanto piú che un ricco ex-paziente ungherese di Freud donò 250 mila dollari, allora una somma enorme, al movimento psicanalitico.

Questi fortunati sviluppi indussero Freud a scrivere a Ferenczi, ancora in piena guerra: "Sono raggiante di soddisfazione e il mio cuore è leggero, poiché so che il mio '*Sorgenkind*' (figlio che è fonte di preoccupazioni), l'opera della mia vita, è protetto dalla collaborazione tua e di altri, e che c'è chi bada al suo futuro."[46]

Lorand riconosce candidamente che lui e i suoi colleghi psicanalisti erano, per dirla in termini caritatevoli, politicamente stupidi. "Allora, all'inizio dell'autunno del 1918," osserva, "non avevamo idea che il mondo come lo conoscevamo fosse già giunto alla fine. Ripensandoci, appare stupefacente che quasi nessuno in seno al Congresso, meno di tutti i militari, sembrasse molto preoccupato dell'incombente sconfitta totale delle Potenze Centrali, che si sarebbe verificata nel volgere di settimane... L'Ungheria non era piú in guerra; la situazione militare sembrava remota e stabilizzata, con la Germania che occupava territori estesi dalla Francia alla Crimea. Nessuno si aspettava la capitolazione e il crollo imminenti."[47]

Per quanto possa essere parsa inattesa la sconfitta austro-ungarica nella Prima Guerra Mondiale agli egocentrici dottori dell'anima, essa fu non solo imminente ma anche rovinosa. Nel 1919 Freud scrive a Ferenczi: "Anche la nostra psicanalisi ha avuto una cattiva sorte. Non appena ha cominciato a interessare il mondo per via della nevrosi di guerra, la guerra è cessata."[48] Questo fu scritto dall'uomo idolatrato come il massimo guaritore della psiche del nostro tempo.

[42] Citato in JONES, *Freud*, vol. II, p. 171; vedi anche, in quel volume, le pp. 157-62B.
[43] S. LORAND, *The Founding of the Psychoanalytic Institute of the State University of New York Downstate Medical Center: An Autobiographical History*, "Psychoanalytic Review", 62 (inverno 1975-76), p. 677.
[44] *Ibid.*, p. 678.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, p. 679.

[47] *Ibid.*, pp. 679-80.
[48] *Ibid.*, p. 680.

8.

La psicanalisi come bassa retorica: da Edipo al complesso di Edipo

I

Ho dimostrato che la psicoterapia non è cura ma colloquio. Tuttavia, data l'esistenza di molti tipi di colloquio, dobbiamo definire con maggior precisione di che tipo sia la psicoterapia. Nel rapporto che oggi chiamiamo psicoterapia ci sono due persone, paziente e terapeuta, entrambe che parlano. Il paziente parla principalmente nel linguaggio del sintomo e della malattia; il terapeuta in quello del trattamento e della cura.[1] Di conseguenza userò il termine *psicoterapia* per riferirmi alle attività verbali (e talora non-verbali) della persona formalmente identificata come uno psicoterapeuta, e in particolare uno psicanalista. Ora prenderò in considerazione Freud come grande retore piuttosto che come grande scienziato, ed esaminerò i suoi scritti non per quanto ci dicono sulle malattie mentali o sulle cure psicanalitiche ma per quanto ci dicono su Freud e sul linguaggio della psicanalisi.

II

Secondo Freud, le persone non agiscono; sono mosse da impulsi che sono in larga misura inconsci. Sono mosse, per giunta, in direzioni che sono generalmente venali e abiette.

L'opinione di Freud che l'uomo sia privo di libero arbitrio è d'importanza cardinale per il resto della sua teoria. In *Psicopatologia della vita quotidiana* — il titolo stesso è rivelatore della sua tendenza a patologizzare il comportamento umano — mostra, in modo molto convincente, che le paraprassi quotidiane sono influenzate o plasmate dalle esperienze e dalle informazioni della persona che le commette. Freud si serve poi di questa prova per cercar di dimostrare l'assenza di libero arbitrio. "Contro l'ipotesi di un totale determinismo psichico, molte persone," osserva, "si richiamano a un particolare sentimento di determinismo di convinzione che un libero arbitrio esista... Questo sentimento esiste... Ma, per quello che io posso osservare, non si manifesta nelle grandi e importanti decisioni della volontà: in queste occasioni anzi si ha piuttosto il senso della necessità psichica, che volentieri s'invoca".[2] Freud cita poi l'immortale esclamazione di Martin Lutero: "Questo io decido, non c'è altro che possa fare!" per dimostrare la sua asserzione.[3] Qui l'argomentazione di Freud è frutto di un ragionamento sbagliato o di malafede o di entrambe le cose. Infatti è chiaro che la dichiarazione di Lutero era una figura retorica: era proprio perché avrebbe potuto agire altrimenti ma non lo faceva che la sua decisione aveva tutta la sua irresistibile forza morale. Freud non riesce a capire questo fatto oppure lo nega, ed è difficile sapere quale delle due cose lo metterebbe piú in cattiva luce.

I successivi commenti di Freud danno ampi motivi di pensare che egli avanzasse la teoria della determinazione psichica per stabilire non il modo in cui funziona la mente umana ma la sua grandezza come scienziato. Cosí egli continua: "Introducendo la distinzione fra motivazione cosciente e motivazione inconscia, il sentimento di convinzione [dell'esistenza di un libero arbitrio] c'informa che la motivazione cosciente non si estende a tutte le nostre decisioni motorie... Ma quel che in tal modo è lasciato libero da una parte, riceve la sua motivazione dall'altra parte, dall'inconscio, cosicché la determinazione nella psiche non presenta lacune."[4]

Freud non si stancò mai di esaltare e predicare questa dottrina. In una nota a pié di pagina aggiunta nel 1907, scrive: "Queste concezioni della rigida determinazione degli... atti psichici hanno già dato ricchi frutti in psicologia, e forse anche nel campo giuridico." Egli cita due allievi "di Hans Gross, il professore di legislazione penale a Praga, [che] ha sviluppato da questi esperimenti [di associazioni di parole] una tecnica per stabilire i fatti nelle azioni penali."[5] Queste dichiarazioni non riflettono il genere di quadro che i panegiristi di Freud amano dipingerci di lui.

Il saggio di Freud su Leonardo da Vinci — quell'esercizio pionieristico di linciaggio psicanalitico che è diventato il modello per i moderni psico-storici — mostra ancora piú chiaramente le "mani sporche" di Freud. Nell'introduzione al suo saggio, Freud cita le parole con cui Schiller proclama di non voler "offuscare il risplendente e trascinare nella polvere il sublime" per sottolineare l'assenza da parte sua della benché minima intenzione d'insudiciare la luminosa immagine di

[1] Vedi, in generale, T. S. Szasz, *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings* (2ª ed., Basic Books, New York 1975), pp. XI-XLVII, e *Il mito della malattia mentale*, capitoli 7 e 8.

[2] S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in *Opere*, vol. 4, pp. 275-76.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 176.
[5] *Ibid.*

Leonardo.[6] Dopo di che passa a classificare Leonardo come un nevrotico e un omosessuale.

Freud osserva che Leonardo lavorava con lentezza, e senza nessun altro elemento di prova definisce questo tratto un "sintomo": "La lentezza che sempre contraddistinse i lavori di Leonardo si rivela come un sintomo [della sua] inibizione."[7] Va vista da chi? Si noti l'espressione imparziale, passiva, seguita dal termine "scientifico" *sintomo*, entrambi simulanti obiettività. La frase successiva rivela i sentimenti di Freud circa Leonardo: "Essa determinò anche il non immeritato destino del *Cenacolo*."[8] Freud giunge a spiegare al lettore non edotto delle tecniche pittoriche tipiche di quei tempi perché l'opera di Leonardo "meritasse" di andare distrutta: "Leonardo non riusciva ad adattarsi alla pittura d'affresco, che richiede un lavoro rapido mentre il fondo è ancora umido; perciò scelse colori ad olio, la cui essiccazione gli consentiva di protrarre il completamento dell'opera secondo l'estro e il proprio agio. I colori però si staccarono dal fondo su cui erano stati disposti e che li isolava dal muro; si aggiunsero poi i difetti della parete e le vicissitudini dell'edificio, che furono decisivi per la rovina dell'opera, che a quel che sembra è inevitabile."[9]

Questo saggio ci rivela in tutte le sue pagine Freud come il distruttore della reputazione e della figura di un grande artista, celato dietro la maschera del serio studioso di una "scienza," la psicanalisi. Leonardo, osserva Freud, "era mite e benevolo con tutti; rifiutava, a quanto pare, di mangiar carne, perché non riteneva giusto togliere la vita agli animali, e trovava un singolare piacere nel dare la libertà agli uccelli che comperava al mercato."[10] Forse che queste qualità suscitano l'approvazione e l'ammirazione di Freud? Al contrario: esse testimoniano "la femminea delicatezza"[11] di Leonardo! Freud cosí continua: "È incerto se Leonardo abbia mai stretto una donna in un amplesso amoroso... fu accusato con altri giovani di pratiche omosessuali illecite, ma l'accusa si concluse con la sua assoluzione."[12]

Leonardo poté essere assolto dal tribunale che lo giudicò, ma non fu assolto da Freud o dalla scienza della psicanalisi. Inoltre, la prova fornita da Freud dell'omosessualità di Leonardo e l'importanza di questa "prova" nella storia ufficiale della psicanalisi costituiscono uno degli episodi piú curiosi nella curiosa storia di questo culto. La prova psicanalitica dell'omosessualità di Leonardo per Freud si basa direttamente su un vivido ricordo infantile registrato dallo stesso artista. Secondo questo ricordo, come lo vede Freud, un avvoltoio calò sulla culla

[6] S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in *Opere*, vol. 6, p. 213.
[7] *Ibid.*, p. 217.
[8] *Ibid.*, pp. 217-18.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, p. 218.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, p. 220.

di Leonardo e lo colpí nella bocca con la coda. Freud interpretò questo come un'espressione dell'"omosessualità passiva" di Leonardo: "questa reminiscenza, ugualmente importante per i due sessi, fu rielaborata dall'uomo Leonardo come fantasia omosessuale passiva."[13]

Supponiamo che Leonardo non si fosse mai immaginato di vedere un avvoltoio. Ciò avrebbe fatto la benché minima differenza per questa interpretazione psicanalitica, fondata com'è sul simbolismo di questo animale e della sua coda? In realtà, Leonardo non immaginò mai di vedere un avvoltoio. Freud basò il suo lavoro su un testo tedesco dove la parola italiana "nibbio" era erroneamente tradotta come "avvoltoio"! Questo errore è debitamente segnalato in una nota a pié di pagina al suo saggio nelle opere complete.[14] Ma nei circoli psicanalitici ciò non ebbe la minima conseguenza sulla "validità" delle opinioni di Freud su Leonardo e sulla sua omosessualità.

III

Il termine piú importante del vocabolario freudiano è "complesso edipico." È il termine-chiave del linguaggio della psicanalisi. È anche il termine-chiave di tale linguaggio come bassa retorica.

Freud usa per la prima volta il termine "complesso edipico" nel 1910,[15] e da allora in poi accentua sempre piú la sua importanza nella teoria psicanalitica. Ben presto esso rivaleggia per importanza con la libido e l'inconscio. Dieci anni dopo, il complesso di Edipo eclissa gli altri due termini e diviene il supremo simbolo sacro della religione psicanalitica. Indicativa è la postilla aggiunta da Freud nel 1920 a una nuova edizione di *Tre saggi sulla teoria sessuale*, dove dichiara:

> Con ragione si dice che il complesso edipico è il complesso nucleare delle nevrosi, costituisce l'elemento essenziale sul contenuto della nevrosi. In esso culmina la sessualità infantile, che influenza in modo decisivo, con le sue azioni consecutive, la sessualità dell'adulto. Ad ogni nuovo arrivato fra gli uomini si pone il compito di dominare il complesso edipico; chi non ci riesce cade in preda alla nevrosi. Il progresso del lavoro psicoanalitico con sempre maggiore chiarezza ha delineato l'importanza del complesso edipico; riconoscere questo complesso è diventato *lo scibboleth* [criterio discriminante] che contraddistingue i partigiani della psicoanalisi dai suoi avversari.[16]

Malgrado scritti del genere, Freud ottenne e ottiene ampi consensi come scienziato. Qui asserisce di aver scoperto una "legge" che go-

[13] *Ibid.*, p. 233.
[14] *Ibid.*, p. 229.
[15] S. Freud, *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo* (1910), in *Opere*, vol. 6, p. 416.
[16] S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, vol. 4, p. 531.

verna lo "sviluppo psicosessuale" di ciascun individuo sulla terra e la cui violazione provoca immancabilmente lo sviluppo della malattia che lui chiama "nevrosi." Nel contempo, parla del complesso di Edipo come di una "formula," e della psicanalisi come di qualcosa che ha "fautori" e "oppositori," adottando cosí la terminologia del dogma e dell'organizzazione religiosa per caratterizzare le sue idee e la sua opera.

Il complesso di Edipo svolge nelle credenze e nelle pratiche dei fedeli psicanalisti lo stesso tipo di ruolo che l'Eucarestia aveva in quelle dei fedeli cattolici del Medioevo. Quello che è forse piú significativo nell'uso da parte di Freud del termine "complesso di Edipo" è la sua insistenza che esso si riferisce a qualcosa di fattuale e deve essere preso alla lettera anziché in senso figurato. Sotto questo aspetto, il suo impiego di quest'immagine e l'uso che la Chiesa medioevale fece dell'immagine dell'Eucarestia sono identici. Come in quest'ultima concezione il pane e il vino sacramentali assumevano la sostanza del corpo e del sangue di Gesú, cosí nella concezione psicanalitica il bambino di sesso maschile desidera uccidere suo padre e avere rapporti genitali con sua madre. Ma perfino la Chiesa medioevale ammetteva che questo mutamento negli elementi dell'Eucarestia era un evento soprannaturale che si determinava con la consacrazione dell'ostia, e chiedeva che fosse accettato come articolo di fede. Tutt'altra cosa con la letteralizzazione freudiana. Freud esibí il suo complesso di Edipo come un dato di fatto.

Quand'è con esattezza che il bambino vuole uccidere uno dei genitori e avere rapporti sessuali con l'altro? Prestissimo, decisamente. "Poi, sempre però nei primi anni di vita," dichiara Freud, "si instaura la relazione del *complesso edipico*, in cui il maschietto concentra i propri desideri sulla persona della madre e sviluppa impulsi ostili contro il padre, concepito come un rivale. In maniera analoga si comporta la bambina."[17] Benché sia quasi impossibile prendere alla lettera un'affermazione di questo tenore, Freud insiste che interpretare metaforicamente il complesso di Edipo è un'eresia contro la psicanalisi.

In *Per la storia del movimento psicoanalitico* egli attacca Jung specificatamente per aver avanzato una simile interpretazione metaforica o, come dice Freud, "simbolica" del complesso di Edipo. Per Jung, scrive Freud, "Il complesso edipico fu inteso solo 'simbolicamente': la madre in esso significa l'irraggiungibile, cui nell'interesse dello sviluppo della civiltà si aveva da rinunciare; il padre, che nel mito di Edipo viene ucciso, diventò il padre 'interiore,' da cui bisogna liberarsi per divenire autonomi."[18]

Jung, che qui ha chiaramente ragione ed è innocente, viene dichiarato nel torto e colpevole, e le sue concezioni sono definite "misteriose

[17] S. Freud, *Autobiografia*, cit., p. 104.
[18] S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, cit., p. 434.

e inafferrabili." Ma il giudice di Jung non è imparziale. Freud è indubbiamente una parte in causa, ed è nel suo interesse insistere sulla sua sola autorità per decidere come il complesso di Edipo — e le altre metafore psicanalitiche — possano essere interpretate o non.

Certo, Jung era colpevole nel suo atteggiamento verso la mitologia psicanalitica. Egli commise il piú grave peccato possibile contro la teologia della psicanalisi positivista: riconobbe che la psicanalisi non è una scienza bensí una religione. "Fu creato cosí," scrive Freud riassumendo la sua accusa contro Jung, "un nuovo sistema etico-religioso che, esattamente come quello adleriano, era destinato a reinterpretare, distorcere o spazzar via gli esiti concreti dell'indagine analitica."[19]

Freud aveva ragione ad affermare che Jung e Adler avevano creato nuovi sistemi etico-religiosi. Essi l'avevano fatto davvero. Jung lo affermò sempre piú esplicitamente nei suoi scritti posteriori. L'errore di Freud fu di sostenere che le proprie fantasie erano vere e proprie scoperte scientifiche. Nel cercar di confutare l'obiezione di Jung al complesso di Edipo come causa di tutte le nevrosi, Freud si rivela di nuovo come basso retore. "All'occasione," egli scrive, "l'entusiasmo per la sublimità della sua causa ha permesso a Jung di disprezzare perfino la logica scientifica, come quando ad esempio egli reputa il complesso edipico non abbastanza 'specifico' per l'etiologia delle nevrosi."[20] Freud, pur non definendo mai cosa costituisca una nevrosi, insiste che il complesso di Edipo non è l'eziologia, e liquida le obiezioni alla sua teoria come contrarie alla logica scientifica.

A questo punto, interrompiamo la nostra disamina del concetto e dell'uso freudiani del complesso di Edipo e violiamo un altro tabú psichiatrico non scritto: quello che vorrebbe vietare un'analisi dell'invenzione originale da parte di Freud del complesso di Edipo. Per far ciò dobbiamo innanzi tutto prendere in esame la stessa leggenda di Edipo.

IV

Afflitto per la mancanza di figli, Laio, re di Tebe, consulta l'oracolo di Delfi, soltanto per apprendere che la sua apparente sventura è in realtà una benedizione, perché qualsiasi figlio nato da lui e da sua moglie Giocasta diventerebbe il suo assassino.[21] Perciò ripudia la donna. Indignata, Giocasta fa ubriacare Laio e lo seduce. Nove mesi dopo nasce un figlio. Laio strappa il piccolo dalle braccia della nutrice, gli trapassa i piedi con un chiodo, legandoli assieme, e lo abbandona sul monte Citerone.

[19] *Ibid.*, p. 435.
[20] *Ibid.*
[21] La mia esposizione della leggenda si basa su R. Graves, *I miti greci* (Longanesi, Milano 1979), pp. 338-341.

Il bimbo però non muore. Un pastore corinzio lo trova, gli dà il nome di Edipo (perché i suoi piedi sono deformati dalla ferita inferta dal chiodo) e lo porta a Corinto, dove viene allevato come figlio dal re Polibo e dalla regina Peribea, che non avevano prole. Un giorno Edipo, ormai un giovanotto, viene stuzzicato da un suo amico perché non assomiglia ai suoi genitori. Allora si reca all'oracolo di Delfi a chiedergli quale futuro sia in serbo per lui. "Allontanati dal tempio, sventurato," egli grida sdegnato. "Tu ucciderai tuo padre e sposerai tua madre!"

Edipo, che vuol bene a Polibo e a Peribea, decide di non far ritorno a Corinto. Sulla strada per Daulis, in un angusto sentiero, incontra Laio, in viaggio su un cocchio. Lo spazio non è sufficiente per il transito del cocchio, e Laio ordina in tono aspro a Edipo di togliersi dalla strada per far passare i suoi superiori. Questi ribatte in tono di sfida che i soli superiori che conosce sono gli dei e i suoi genitori. Laio ordina al suo auriga di procedere. L'uomo ubbidisce, e la ruota del cocchio schiaccia il piede di Edipo. Infuriato, Edipo uccide l'auriga e poi Laio, scagliandolo a terra e facendolo trascinare dai cavalli finché non muore.

Edipo prosegue fino a Tebe. Là risolve l'enigma della Sfinge, liberando la città dal mostro. I riconoscenti tebani lo proclamano re. Egli sposa la neovedova Giocasta, senza sapere che è sua madre. Poi su Tebe si abbatte una pestilenza. Viene consultato ancora una volta l'oracolo di Delfi. "Scacciate l'assassino di Laio!" consiglia. Edipo, che ignora ancora chi è che ha ucciso sulla via per Daulis, profferisce una maledizione all'indirizzo dell'assassino di Laio e lo condanna all'esilio.

Il cieco Tiresia, il piú famoso veggente della Grecia di allora, chiede udienza a Edipo. Dichiara che la pestilenza cesserà soltanto se un Uomo Seminato morirà per il bene della città. Il padre di Giocasta, Menoceo — uno di coloro che erano usciti dalla terra quando Cadmo aveva seminato i denti di serpente — si getta immediatamente dalle mura e l'intera Tebe encomia la sua dedizione e il suo civismo. Allora Tiresia rivela il segreto. "Menoceo ha fatto bene, e ora la pestilenza cesserà. Ma gli dei avevano in mente un altro degli Uomini Seminati, uno della terza generazione: poiché lui ha ucciso suo padre e sposato sua madre. Sappi, regina Giocasta, che si tratta di tuo marito, Edipo!" Le parole di Tiresia non vengono credute, ma ben presto sono confermate da una lettera di Peribea che rivela le circostanze dell'adozione di Edipo. Allora Giocasta s'impicca, ed Edipo si acceca con una fibbia presa dall'abito della regina.

Questa, in breve, è la leggenda di Edipo. In che modo Freud fece derivare il complesso dalla leggenda? E fino a che punto è giustificabile l'operazione?

Freud costruí il complesso di Edipo prendendo alcune parti della storia, ignorandone altre e reinterpretandone in modo del tutto arbitrario gli elementi da lui mantenuti. L'idea dell'incesto — dell'attrazione e dell'attività sessuale fra madre e figlio o padre e figlia — è dopo tutto universale. Freud probabilmente pensò ad essa ed al suo rapporto con la nevrosi molto tempo prima d'inventare il complesso di Edipo. Tuttavia, dato che il sesso doveva essere il fondamento del suo impero, egli aveva bisogno di frasi altisonanti ma anche orecchiabili per descrivere certi modelli di conflitto sessuale, in particolare quello derivante dalla relazione fra madre e figlio. A questo fine, si serví della leggenda di Edipo nel modo che segue.

Egli reinterpretò il fatto che Edipo non volesse uccidere suo padre e sposare sua madre. In effetti Edipo fece tutto il possibile per evitare di farlo. Questa circostanza fu trasformata da Freud nella sua famosa formula che la negazione è un tipo di affermazione. In altre parole, se Edipo si fosse accinto deliberatamente a fare quello che fece, ciò avrebbe dimostrato che voleva uccidere suo padre e sposare sua madre, e se avesse cercato di evitarlo, anche questo avrebbe dimostrato che voleva farlo.

Secondo il "contenuto manifesto" della leggenda, Edipo non sapeva che l'uomo da lui ucciso era suo padre o che la donna da lui sposata era sua madre. Freud spiegò anche questo, ipotizzando che "inconsciamente" Edipo sapesse chi erano. Se non l'avesse saputo, naturalmente, il suo atto sarebbe stato un tragico errore anziché parricidio e incesto autentici.

Ma la miglior prova contro le asserzioni di Freud è il fatto che egli non prese mai in considerazione il ruolo di Laio nella leggenda di Edipo. Se è psicologicamente legittimo interpretare tutte le azioni di Edipo come intenzionali, non è altrettanto legittimo interpretare allo stesso modo le azioni di Laio? In questo caso, avremmo dovuto concludere che la motivazione originale in questa leggenda è il desiderio di Laio di uccidere suo figlio: cioè il figlicidio. Ma Freud non insinuò mai che i padri avessero un "complesso di Laio," cioè un desiderio di uccidere i propri figli e di appropriarsi delle loro mogli, e che tale "complesso" sia un carattere universale della psiche umana. Una simile interpretazione della leggenda greca — piú chiaramente implicita nella storia che nella sua interpretazione freudiana — suggerirebbe inoltre che l'atto di Edipo fu in realtà una sorta di autodifesa. Dopo tutto, Laio tenta di uccidere Edipo non soltanto quando egli è bambino ma anche quando l'incontra di nuovo sulla strada fra Delfi e Daulis. Laio aggredisce Edipo una seconda volta prima che lui reagisca. Dato che nessuno di questi elementi s'inquadra con la tesi di Freud, egli debitamente l'ignora.

L'argomentazione di Freud è debole anche da un punto di vista antropologico. Noi sappiamo che gli antichi greci erano tutt'altro che riluttanti a esprimersi in linguaggio diretto su cose come il parricidio e l'incesto. Questo indebolisce l'argomento di Freud secondo cui i presunti motivi di Edipo dovessero venir mascherati e siano perciò presentati nella leggenda in forma nascosta. "La cecità che Edipo si infligge,

roso dai rimorsi, è stata interpretata dagli psicologi come un simbolo di castrazione," scrive Robert Graves. "Ma benché la cecità di Fenice, tutore di Achille, fosse considerata dai grammatici greci un eufemismo per impotenza, il mito primitivo è sempre molto esplicito, e la castrazione di Urano e di Attis fu sempre citata senza rossori nei testi classici. L'accecamento di Edipo, dunque ha l'aria di una trovata drammatica e non di un mito originale."[22] Con un comprensibile disprezzo per le libertà che Freud si prese con la leggenda di Edipo, Graves osserva che "Plutarco, pur narrando (*Iside ed Osiride*) che l'ippopotamo 'uccise il genitore e violentò la genitrice,' non ne avrebbe mai dedotto che ogni uomo ha il complesso dell'ippopotamo."[23]

Scrivendo nell'*Enciclopedia britannica*, anche Donald Wormell osserva che il complesso freudiano di Edipo non presenta la minima rassomiglianza coi fatti della leggenda di Edipo: "Benché sia facile capire perché Freud scelse il termine 'complesso di Edipo' per designare il sentimento d'amore per sua madre e di odio per suo padre, va osservato che non si tratta di emozioni che motivarono le azioni di Edipo o determinarono il suo carattere in nessuna versione antica della storia."[24]

Ma, se le cose stanno cosí, perché Freud non ne fa mai accenno, perché non l'ammette neppure una volta? Perché gli psicanalisti non lo riconoscono mai? Perché il complesso di Edipo è il paradigma del loro diritto di reinterpretare mitologia, religione, storia e condotta personale in modo da poter svilire il prossimo, esaltare se stessi e far sí che le loro "interpretazioni" diffamatorie sembrino fattuali perché sono "scientifiche" e accettabili perché sono "terapeutiche."

Con questa trasformazione arbitraria, dal punto di vista retorico, ma ispirata, di Edipo da re a complesso Freud infilò il piede nella porta. Non incontrando resistenza — ma anzi trovando in molti ambienti un' accettazione entusiastica del complesso di Edipo — Freud fu pronto a penetrare piú in profondità nel territorio nemico. In altre parole, ora aveva una patente che gli permetteva di reinterpretare tutti i modi di comportamento. E, grazie alla sua immensa abilità di retore e al suo seguito sempre piú vasto, divenne in grado di far accettare le sue "psicanalisi" di personaggi storici e di pazienti isterici.

V

Con la sua abilità retorica e la sua tenacia, Freud riuscí a trasformare un mito ateniese in una follia austriaca, un eroe tragico in un banale paziente. La trasformazione da parte di Freud della saga di

[22] *Ibid.*, p. 343.
[23] *Ibid.*, p. 342.
[24] D. Wormell, "*Oedipus*", *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., vol. XVI, p. 868.

Edipo da leggenda in manifestazione di follia è il paradigma e il compendio insieme del suo approccio alla psicopatologia, alle persone come pazienti. Amleto, Leonardo da Vinci, Woodrow Wilson, i propri discepoli "infedeli": Freud convertí le azioni e il carattere di ciascuno di loro dal nobile all'ignobile, dall'ammirevole all'odioso.

Il complesso di Edipo fu, naturalmente, una delle invenzioni predilette di Freud. Nei suoi confronti manifestò il suo atteggiamento tipicamente contradditorio: le sue scoperte erano una parte della "scienza," ma erano nondimeno sua proprietà personale. Anche Paul Roazen ha notato questo aspetto dell'atteggiamento di Freud: "Freud pensava di detenere speciali diritti di proprietà su questo campo, e nello stesso tempo voleva considerare la psicanalisi come qualcosa d'indipendente dalla volontà umana e parte della scienza occidentale."[25]

Un esempio di questo atteggiamento verso il complesso di Edipo può essere ravvisato nell'*Introduzione alla psicoanalisi*. Con non dissimulata arroganza, Freud osserva: "Non si può certo dire che il mondo sia stato riconoscente alla ricerca psicoanalitica per la scoperta del complesso edipico."[26] Ma la presuntuosa irritazione di Freud non trova nessuna giustificazione, se non nella sua fame di celebrità. Come poteva considerare il complesso di Edipo come una nuova scoperta se, come egli ammise, gli artisti conoscevano bene la leggenda fin dall' antichità? E dato che Freud non ha mostrato come la "scoperta" del complesso di Edipo avesse aiutato il mondo, perché mai il mondo dovrebbe essergli riconoscente?

Freud si attenne per tutta la vita all'idea del complesso di Edipo col fervore di un fanatico religioso. Essa era la *fons et origo* di tutto quello che avveniva in vita alle persone e determinava le loro malattie mentali. Inoltre, egli era libero d'interpretarla in senso letterale o figurato, in senso stretto o in senso lato, come l'occasione richiedeva, mentre altri potevano interpretarla soltanto come lui gli permetteva di fare.

Nel *Compendio di psicoanalisi*, scritto alla fine della sua vita, Freud ribadisce la sua fede nella centralità e nell'universalità del complesso di Edipo nello sviluppo mentale e nella psicopatologia. Egli cerca di dimostrare l'universalità del complesso di Edipo non facendo appello a una prova empirica ma interpretando il mito originale in modo da convalidare quest'idea. "La costrizione dell'oracolo," egli proclama, come se si trattasse di un'altra delle sue "scoperte," "che rende, o dovrebbe rendere, l'eroe immune da qualsiasi colpa, rappresenta il riconoscimento dell'inesorabilità del destino che ha condannato tutti i figli a sperimentare il complesso edipico."[27] Questo è una palese sciocchezza. Infatti pochi capoversi prima, nel descrivere lo sviluppo del complesso di Edipo, lo stesso Freud osserva che per il ragazzo "il

[25] P. Roazen, *Freud and His Followers* (Knopf, New York 1975), p. 243.
[26] S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), *in Opere*, vol. 8, p. 376.
[27] S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938), in *Opere*, vol. 11, pp. 618-19.

padre fino a quel momento era stato il suo invidiato modello per la forza fisica che percepiva in lui e l'autorità di cui lo vedeva rivestito."[28] Ma queste considerazioni confermano l'interpretazione junghiana, non quella freudiana, di questo "complesso." Freud qui ammette che il bambino reagisce "edipicamente" al membro della famiglia che riconosce come qualcuno con cui potersi identificare. Ma supponiamo che il padre sia emotivamente debole, fisicamente incapace, o morto, oppure che il bambino sia allevato da una coppia lesbica. Come potrebbe allora, in una famiglia del genere, essere colpito dalla forza del padre? Freud non si occupa di simili contingenze pratiche e del loro rapporto col suo grande schema da applicare alla vita e alla pazzia. Egli cerca invece di dissipare i dubbi raddoppiando la sua retorica: "Un'altra volta da parte psicoanalitica si attirò l'attenzione sulla facilità con cui, facendo riferimento al complesso edipico, può essere risolto l'enigma di un altro eroe della poesia, l'esitante Amleto descritto da Shakespeare (il principe fallisce infatti quando tenta di punire un altro per una colpa che coincide col contenuto dei suoi stessi desideri edipici), in quella occasione l'universale incomprensione del mondo letterario dimostrò con quanta caparbietà la massa degli uomini sia propensa a rimanere ancorata alle proprie rimozioni infantili."[29]

Questo è Freud sul finire della sua vita ma ancora al culmine della sua forma come basso retore. Non è lui che svilisce Amleto come pervertito e l'umanità come repressa e infantile: è lui che è svilito da un mondo che si rifiuta di onorarlo come l'Einstein del Comportamento Umano. Questa è la tattica piú caratteristica di Freud. Possiamo vederla svelarsi attraverso tutta la sua vita e i suoi scritti: egli sminuisce, svilisce e attacca gli altri, soltanto per sostenere che lui è sminuito, svilito e attaccato da loro. I suoi pazienti, dominati e sfruttati dalle sue richieste di "libere associazioni di parole," sono "resistenti"; i suoi colleghi, sollecitati a servire la sua "causa," sono "sleali"; i viennesi, e l'umanità in generale, che egli stigmatizza e disprezza come odiosa e indegna, si rifiutano di onorarlo.

VI

Nella fucina dove Freud lavora alla propria autoglorificazione, tutto ciò su cui egli può mettere le mani viene riplasmato — mediante un processo di rietichettatura — in prove del suo genio. La mente, per esempio, diventa l'"apparato psichico," le passioni l'"Es," l'individualità l'"Io" e la coscienza il "Super-io." Sarebbe facile comporre un glossario completo degli equivalenti in linguaggio comune della semantica freudiana che si atteggia a scienza. Pochi altri esempi basteranno.

[28] *Ibid*, p. 616.
[29] *Ibid.*, p. 619.

Nel nuovo linguaggio di Freud, le persone non hanno conflitti e desideri contradditori; hanno invece "complessi" e "ambivalenze," termini che egli mutuò rispettivamente da Jung e da Bleuler. L'appetito e l'interesse sessuali, anzi ogni genere d'interesse, diventano "libido," un'entità metafisica presente in maggiore o minor misura negli individui e prodotto o manifestazione dell'"eros" o "istinto vitale." La conversazione — condotta da Freud o secondo le sue regole — è "psicanalisi," ma un analogo genere di conversazione — fatto da dissidenti o secondo regole disapprovate da Freud — è una "regressione alla terapia suggestionatrice" o peggio.

Il modo in cui Freud tratta dal punto di vista linguistico le donne è forse l'esempio piú eloquente di tutti. Egli definisce disinvoltamente metà del genere umano "castrata," descrivendo la costituzione biologica delle donne con la metafora dei genitali maschili mutilati. "La scoperta," scrive nella *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*), "della propria evirazione è un punto di svolta nello sviluppo della bambina."[30] Questa metafora domina in tutto il suo discorso sulla femminilità. Le donne, spiega Freud, hanno un clitoride inferiore,[31] e "al pudore... attribuiamo l'originaria intenzione di nascondere il difetto del genitale."[32] Peggio ancora, egli avverte cavallerescamente il suo pubblico: "teniamo presente che ogni donna è anche un essere umano che può avere aspetti diversi."[33]

Quando un argomento del genere è usato dai giacobini contro i preti lo riconosciamo come anticlericalismo. Quando è usato dai nazisti contro gli ebrei, lo riconosciamo come antisemitismo. Ma quando è usato da Freud contro le donne, noi non lo riconosciamo come antifemminismo. Al contrario, salutiamo Freud non solo come un grande umanista ma anche come un esperto di relazioni fra i sessi e di sessualità in generale. In realtà, Freud ebbe una comprensione estremamente limitata dell'argomento. Egli considerò il sesso nello stesso modo antierotico in cui i padri della Chiesa l'avevano considerato prima di lui: cioè in termini di procreazione o di patologia. Freud guardò al sesso e vide soltanto malattie veneree, masturbazione, perversione, mentre i padri della Chiesa trovarono nel sesso soltanto tentazione, debolezza, peccato. Freud non ebbe la minima comprensione del sesso come desiderio legittimo, come avventura personale, come luogo potenziale per il massimo grado d'intimità e di rispetto fra un uomo e una donna.

Ma Freud non si accontentò di classificare metà del genere umano come composta di mutilati psicosessuali, di svilirla come una massa di castrati. Egli insistette nel classificare l'intero genere umano come

[30] S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*) (1932), in *Opere*, vol. 11, p. 232.
[31] *Ibid.*, p. 233.
[32] *Ibid.*, p. 238.
[33] *Ibid.*, p. 241.

fatto d'inetti psicopatici, di svilirlo come una massa di nevrotici. Si pensi alla sua famosa "scoperta" che la religione è "la nevrosi ossessiva universale dell'umanità,"[34] un'opinione diagnostica che egli amava sbandierare.

Piú tardi nella sua vita, in una lettera a Ludwig Binswanger, Freud torna su questo tema. "Io mi sono sempre trattenuto," scrive, usando come sua immagine quella della casa della scienza, "al piano terreno e nel sotterraneo dell'edificio; Lei afferma che, se si cambia punto di vista, si riesce a vedere anche un piano superiore, nel quale abitano ospiti cosí distinti come la religione, l'arte, e altri ancora. In questo Lei è conservatore, io rivoluzionario. Se avessi ancora una vita di lavoro davanti a me, oserei indicare anche a quelle 'illustrissime' un posticino nella mia bassa casetta. Per la religione l'ho già trovato, quando mi sono imbattuto nella categoria nevrosi dell'umanità."[35]

Quello che qui Freud intendeva dire non potrebbe essere piú chiaro. Il lavoro della sua vita, egli afferma, è stato dedicato al compito di trasferire la religione dal "piano superiore" al "seminterrato," cioè di farla scadere da un fatto d'ispirazione a una manifestazione di pazzia. Se soltanto gli rimanesse un po' piú da vivere — cosí dichiara il basso retore che posa da rivoluzionario scientifico — degraderebbe in modo analogo l'arte e le altre nobili realizzazioni dello spirito umano.

[34] S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in *Opere*, vol. 10, p. 473.
[35] E. L. Freud (a cura di), *Freud - Lettere 1873-1939* (Boringhieri, Torino 1960), p. 397.

9.

Sigmund Freud: il vendicatore ebreo

I

Io giudico la psicoterapia un'impresa morale piuttosto che medica, e quindi trovo logico soffermarmi sull'origine, sullo sviluppo e sull'autoidentificazione religiosa del fondatore della psicanalisi. Prima d'ora uno studio del genere era considerato non pertinente, o pertinente soltanto in quanto fonte di materiale di secondo piano, parte della storia culturale d'individui e d'idee. Io lo considero pertinente come fonte di materiale di primo piano, parte di sistemi etici che gli psicoterapeuti e le loro opere costituiscono, celano e trasmettono.

Il bisnonno di Freud era il rabbino Ephraim Freud, e suo nonno il rabbino Schlomo Freud. Non è noto se questi uomini fossero rabbini in senso religioso o se i loro titoli fossero semplicemente onorifici. In quanto a Freud, nacque ebreo, ricevette il nome ebraico di Schlomo in ricordo del nonno e rimase per sempre ebreo.[1]

II

L'incompatibilità fra le veementi tirate antireligiose di Freud e la sua profonda dedizione all'ebraismo pone significativamente in luce un importante aspetto della personalità e dell'opera di Freud, cioè il suo antigentilismo. L'immagine popolare di Freud come la persona illuminata, emancipata, irreligiosa che, con l'aiuto della psicanalisi, "scoprí" che la religione è una malattia mentale è puramente immaginaria. Freud aveva estremamente a cuore la propria immagine pubblica, e fece tutto il possibile per coltivarla. Successivamente Jones la commercializzò con successo, col risultato che, per quanto i fatti del senso di appartenenza all'ebraismo nutrito da Freud e il suo antigentilismo siano debitamente registrati, principalmente nelle sue lettere,

[1] Vedi Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, pp. 418-77.

l'importanza di questi fatti in qualche modo scompare nella versione che ne fornisce Jones.

Freud fu per tutta la vita un ebreo *orgoglioso*, *sciovinista*, addirittura *vendicativo*. David Bakan offre la seguente prova a dimostrazione dell'autoidentificazione di Freud come ebreo:

> Freud credeva che l'antisemitismo fosse praticamente onnipresente in forma latente o manifesta, che le masse inglesi fossero antisemite, "come dappertutto"; era dell'opinione che il libro su Mosè avrebbe indignato gli ebrei, espresse, a quanto affermò suo figlio, dell'amore per l'ebraico e l'yiddish, si rifiutò di accettare i diritti sulla traduzione in ebraico e in yiddish delle sue opere, simpatizzò per il sionismo fin dagli albori del movimento e fu amico ed estimatore di Herzl; una volta inviò a Herzl una copia di una delle sue opere con una dedica personale; suo figlio fu membro della Kadimah, un'organizzazione sionista, di cui lo stesso Freud fu membro onorario.[2]

Bakan osserva inoltre che "quando Freud compí i trentacinque anni, suo padre gli donò la Bibbia che gli aveva letto da ragazzo, con una dedica in ebraico,"[3] e che "durante il suo soggiorno in America inviò per cablogramma gli auguri alla sua famiglia in occasione delle principali festività religiose."[4] Inoltre Freud dimostrò la sua devozione al giudaismo nelle lettere che scrisse, negli amici e nei nemici che si fece, nel modo in cui visse e, buon ultimo, nel suo antigentilismo.

III

Profondamente interessato alla religione e alla storia delle religioni, Freud indulse a innumerevoli speculazioni su queste questioni. In molte di esse si limitò a seguire la sua formula fondamentale — che sarebbe diventata il trucco del mestiere psicanalitico — secondo cui ogni cosa è diversa da quello che sembra o da quello che dovrebbe essere a detta delle autorità. Edipo non era un re ma un complesso, Leonardo non era un eroico pittore ma un pervertito omosessuale, Mosè non era ebreo ma egiziano. È significativo a questo proposito che Freud si fosse accontentato di trasformare il fondatore della propria religione da ebreo in egiziano; non insinuò che Mosè fosse pazzo. Questa era un'"interpretazione" che Freud riservava ai pazienti, ai colleghi dissidenti, e a Gesú. "Una volta, durante una conversazione sull'argomento [della religione]," riferisce Jones, "Freud mi disse che Gesú avrebbe anche potuto essere 'un comune individuo affetto da allucinazioni.'"[5]

[2] D. Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Beacon, Boston 1958), p. 49.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 52.
[5] Jones, *Freud*, vol. III, p. 352.

Una delle molte dichiarazioni di Freud sulla religione si trova nel suo libro *L'avvenire di un'illusione*:

> Diciamo dunque che una credenza è un'illusione qualora nella sua motivazione prevalga l'appagamento di desiderio, e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà, proprio come l'illusione stessa rinuncia alla propria convalida.
>
> Se, in base a questo orientamento, ci volgiamo di nuovo alle dottrine religiose, possiamo affermare ancora una volta che sono tutte illusioni. Alcune di esse sono a tal punto inverosimili, talmente antitetiche a tutto ciò che faticosamente abbiamo appreso circa la realtà dell'universo, che possono esser paragonate alle idee deliranti.[6]

Voltaire, Nietzsche e molti altri pensatori fin dall'Illuminismo hanno notato che le dottrine religiose non sono osservazioni verificabili empiricamente. Cosa aggiunge Freud a questa antireligiosità positivista? Soltanto l'asserzione che la fede e la condotta religiosa appartengono alla stessa categoria delle turbe mentali; sono forme di follia, disturbi psichici, faccende su cui Freud è, o pretende di essere, un esperto.

Non c'è insomma niente di scientifico nell'ostilità di Freud alla religione ufficiale, anche se egli fa di tutto per smentire tale ostilità. Lo stesso tipo di antireligiosità predicato da Freud imperversò nell'antica Grecia: il suo carattere fu analizzato da Platone, e la sua importanza per l'epoca moderna è stata sottoposta a una nuova analisi per opera di Eric Voegelin. Il particolare sdegno di Platone, osserva Voegelin,

> è suscitato da quel tipo che unisce l'agnosticismo alla furfanteria... [Il piú] pericoloso è l'agnostico che è posseduto nello stesso tempo da una smodata ambizione e dall'amore del lusso ed è scaltro, intelligente e persuasivo; infatti questo è il tipo di uomini che fornisce i profeti e i fanatici, gli uomini che sono per metà sinceri e per metà insinceri, i dittatori, i demagoghi, i generali ambiziosi, i fondatori di nuove associazioni d'iniziati e gli astuti sofisti (908d-e). Per designare questi mali dell'epoca in modo appropriato e onnicomprensivo, Platone ricorre ora alla categoria di *nosos*, ovvero malattia dell'anima (888b).*[7]

I termini — mago, fanatico di ogni genere d'impostura e orditore di Misteri privati — vanno a pennello a Freud. Le succitate osservazioni

* Qui Voegelin si riferisce alle *Leggi* di Platone, Libro X: "Ma coloro in cui la convinzione che il mondo non abbia posto per gli dei si unisce alla smoderatezza del piacere e del dolore e al possesso di una memoria vigorosa e di un'acuta intelligenza condividono la malattia dell'ateismo con gli uomini dell'altro tipo, ma è certo che arrecano maggior male, mentre gli altri ne procurano meno ai loro simili. I primi possono parlare abbastanza liberamente di dei, sacrifici e giuramenti, e forse, se non hanno ciò che si meritano, possono convertire altri con la loro derisione. Ma i secondi, che nutrono la stessa fede degli altri ma sono quelli che vengono popolarmente chiamati 'uomini di talento,' ossia uomini di grande astuzia e scaltrezza, sono del tipo che fornisce le nostre schiere d'indovini e di fanatici di ogni genere d'impostura, e talora produce altresí dittatori, demagoghi, generali, orditori di Misteri privati, e le arti e i trucchi dei cosiddetti sofisti".[8]

[6] S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 461.
[7] Voegelin, E., *Order and History*, Vol. III: *Plato and Aristotle* (Louisiana State University Press, Baton Rouge 1957), p. 264.
[8] Platone, *Leggi*, X, 908 c-e.

di Platone sono importanti perché forniscono alcune basi per la classificazione da parte di Voegelin e di Karl Popper della psicanalisi come un moderno movimento gnostico, da loro accomunato, come tale, al comunismo e al nazismo.[9]

È curioso che Platone diagnostichi come "malattia dell'anima" proprio lo stato mentale che secondo Freud caratterizza la persona matura in modo ideale, imbevuta di psicanalisi, e che Freud diagnostichi come "malattia della mente" proprio lo stato mentale che secondo Platone caratterizza la persona morale in modo ideale, profondamente etica. In entrambi i casi, naturalmente, la salute mentale e la malattia mentale sono definite in termini morali e riflettono i canoni etici dell'autore della definizione.*

IV

Si potrebbe pensare che un uomo che scrive di religione come fece Freud in *L'avvenire di un'illusione* e altrove debba dichiararsi ateo o agnostico. Invece non è cosí. Nella sua *Autobiografia* Freud dichiara: "I miei genitori erano ebrei; anch'io sono rimasto ebreo."[11] Vale la pena di approfondire cosa intendesse Freud con quest'affermazione. Ovviamente non voleva dire che si asteneva dal mangiar carne di maiale o dal lavorare il sabato. Quello che voleva dire, c'informa, è questo: "L'Università, alla quale mi iscrissi nel 1873, mi procurò da principio notevoli delusioni. Anzitutto mi feriva l'idea che per il fatto di essere ebreo dovessi sentirmi inferiore e straniero rispetto agli altri. Non accettavo assolutamente l'idea d'inferiorità. Non ho mai potuto capire perché avrei dovuto vergognarmi della mia origine, o, come già allora si cominciava a dire, della mia razza."[12] Insomma, Freud decise che "ebreo è bello!"

È discutibile che la valutazione offerta da Freud della natura dell'antisemitismo nell'Europa centrale precedentemente alla Prima Guerra Mondiale fosse accurata. Karl Popper presenta un quadro del tutto diverso dell'ambiente culturale di allora:

> È mia convinzione che anteriormente alla Prima Guerra Mondiale l'Austria e perfino la Germania trattarono bene gli ebrei. Essi godevano di quasi tutti i diritti, benché esistessero talune barriere erette dalla tradizione, specie in seno all'esercito. In una società perfetta sarebbero stati senza dubbio trattati come uguali sotto ogni aspetto... La proporzione di ebrei o di uomini d'origine ebraica fra i professori universitari, i medici e gli avvocati era elevatissima, e un aperto risentimento fu suscitato da questa situazione soltanto dopo la Prima Guerra Mondiale... È comprensibile che persone che erano disprezzate per la loro origine razziale reagissero affermando di esserne fiere. Ma l'orgoglio razziale è non solo stupido ma anche ingiusto, anche se provocato da odio razziale.[13]

L'osservazione conclusiva di Popper, che mi trova d'accordo, solleva un altro interrogativo: la decisione che "ebreo è bello" implica forse che "gentile è brutto"? Come vedremo, per Freud era proprio cosí.

Nel 1882, all'età di ventisei anni, Freud riafferma i suoi legami con la religione. "E quanto a noi," scrive alla sua fidanzata, "io credo: anche se la forma in cui i vecchi ebrei si sentivano a loro agio non ci offre piú riparo, qualcosa del nucleo, l'essenza dell'ebraismo, geniale e lieto di vivere, non abbandonerà la nostra casa."[14] Dagli anni giovanili in poi, Freud cercò di trarre forza dalla sua identificazione col giudaismo. In esso trovò non solo forza ma anche sollievo dalla solitudine e una trascendenza storico-religiosa. Per esempio, quando nel 1895 si sentí sempre piú isolato dai suoi colleghi medici, aderí all'associazione B'nai B'rith, un'organizzazione ebraica, a cui appartenne per il resto della sua vita. A settimane alterne partecipava alle riunioni, e di tanto in tanto prendeva la parola egli stesso. "Ho fatto una conferenza sui sogni nella mia società ebraica (davanti a un uditorio di inesperti) lo scorso martedí"; scrive a Fliess il 12 dicembre 1897, "ebbe un'accoglienza entusiastica. La continuerò martedí prossimo."[15] L'11 marzo 1900 scrive: "Trascorro ogni martedí sera tra i miei confratelli ebrei, ai quali ho tenuto di recente una conferenza."[16]

L'orgoglioso identificarsi di Freud come ebreo risalta anche dalle sue lettere, specie da quelle indirizzate a Abraham e Ferenczi. Per esempio, il 26 dicembre 1908 Freud incoraggia Abraham facendo appello alla loro fede comune: "Non perderti d'animo. Alla fine la nostra antica tenacia ebraica saprà farsi valere."[17] Termina la lettera con questa franca rivelazione: "I nostri compagni ariani ci sono davvero assolutamente indispensabili, altrimenti la psicanalisi soccomberebbe all'antisemitismo."[18]

Il 20 luglio 1908 Freud scrive a Abraham: "Nel complesso è piú facile per noi ebrei, perché difettiamo dell'elemento mistico."[19] Tre

* Le fondamentali analogie fra i concetti di Platone e di Freud del funzionamento mentale sono state notate da altri, per esempio da A. J. P. Kenny, il quale osserva che "Sia Freud sia Platone considerano la salute mentale come un'armonia fra le varie parti dell'anima, e la malattia mentale come un conflitto irrisolto fra loro."[10]

[9] Vedi Szasz, *Kraus*, capitolo IV.
[10] A. J. P. Kenny, *Mental Health in Plato's Republic. Dawes Hicks Lecture on Philosophy*, British Academy, 1969 (Oxford University Press, London 1969), p. 240.
[11] S. Freud, *Autobiografia*, cit., p. 76.
[12] *Ibid.*, p. 77.
[13] K. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (Open Court Publishing Co., La Salle, Ill. 1976), p. 105.
[14] E. L. Freud, *Freud - Lettere 1873-1939*, cit., p. 20.
[15] M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (a cura di), *Freud, Le origini della psicoanalisi*, cit., p. 173.
[16] *Ibid.*, p. 19.
[17] H. C. Abraham e E. L. Freud (a cura di), *A Psycho-Analytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926*, trad. (Basic Books, New York 1965), p. 63.
[18] *Ibid.*, p. 64.
[19] *Ibid.*, p. 46.

giorni dopo scrive: "Posso dire che sono i caratteri consanguinei ebraici ad attrarmi a te? Noi ci comprendiamo... Ho il sospetto che l'antisemitismo represso degli svizzeri che risparmia me sia dirottato in forma rafforzata su di te."[20] L'11 ottobre riprende lo stesso tema: "Proprio perché vado piú facilmente d'accordo con te (e inoltre col nostro collega di Budapest Ferenczi), mi sento obbligato a non concedere troppo alla preferenza razziale e quindi a non trascurare quell'ariano che mi è piú ostile [Jung]."[21]

Dopo aver sostenuto un attacco da parte psichiatrica contro la psicanalisi in Germania, Freud scrive a Ferenczi piú o meno nello stesso spirito. In piena Prima Guerra Mondiale, un certo professor Franz von Luschan dichiara: "Una simile assoluta baggianata [la psicanalisi] dovrebbe essere combattuta senza pietà e con una scopa di ferro. Nella Grande Epoca in cui viviamo, una siffatta psichiatria da vecchie comari è doppiamente repulsiva."[22] Freud cosí reagisce, in una lettera a Ferenczi del 4 aprile 1916: "Ora sappiamo cosa dobbiamo aspettarci dalla Grande Epoca. Non importa! Un vecchio ebreo è piú forte di un teutone della reale Prussia."[23]

Gli accenni di Freud all'ebraicità, sua o del suo interlocutore, fanno spicco in gran parte della sua corrispondenza. Un esempio spesso citato di ciò è la sua famosa lettera al pastore protestante Oskar Pfister, in cui Freud scrive con orgoglio: "Detto per inciso, perché fra tanti uomini pii nessuno ha creato la psicanalisi, perché s'è dovuto aspettare che fosse un ebreo affatto ateo?"[24] La risposta di Pfister è incredibilmente sciocca: Freud non è un cattivo ebreo ma un buon cristiano!

In una lettera a Barbara Low, scritta in inglese nel 1936, Freud osserva: "io *So* che Lei non ha pensato che la morte di suo cognato David [Eder, uno psicanalista] non mi ha turbato per il fatto che non ho scritto subito e direttamente a Lei... Eder era uno di quegli uomini a cui si vuol bene senza che ci si debba affaticare per loro... Eravamo tutti e due ebrei e sapevamo, l'uno dell'altro, di portare in noi il *quid* misterioso che fa l'ebreo e che finora è restato inaccessibile a qualsiasi analisi."[25] Come abbiamo già visto, nella sua lettera a Abraham del 1908, quando Freud vuole esaltare gli ebrei come meglio attrezzati per la scienza dei cristiani, si vanta che "noi [gli ebrei] difettiamo dell'elemento mistico." Però nella sua lettera a Barbara Low proclama che il fatto di essere ebreo è qualcosa di "miracoloso." Vale la pena di sottolineare anche l'espressione "inaccessibile all'analisi." Fu una delle invenzioni terminologiche preferite di Freud, e divideva il mondo in due categorie in termini della sua "scienza" personale:

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 54.
[22] Citato in JONES, *Freud*, vol. II, p. 119.
[23] *Ibid.*
[24] E. MENG e E. L. FREUD (a cura di), *Freud, Psicoanalisi e fede. Carteggio col Pastore Pfister, 1909-1939* (Boringhieri, Torino 1970), p. 62.
[25] E. L. FREUD, *Freud - Lettere 1873-1939*, cit., p. 394.

cose accessibili all'analisi e cose inaccessibili all'analisi. Nell'ultima categoria poneva non solo la propria e di Eder "miracolosa" ebraicità ma anche il "genio" di coloro che rispettava (il genio di coloro che non rispettava venendo ridotto, dall'"analisi," alle sue radici psicopatologiche.)

Anche la lettera di Freud a Enrico Morselli, un autore italiano che gli aveva inviato un libro critico nei confronti della psicanalisi, è interessante a questo proposito. "... ho notato con dispiacere," scrive Freud, "che Ella non riesce a dare la sua adesione alla nostra giovane scienza senza grandi limitazioni... Invece ho letto, senza sentimenti misti e con piacere incondizionato, la Sua piccola opera sulla questione sionista... Non so se è giusto il Suo giudizio che vuol vedere nella psicanalisi un prodotto diretto dello spirito ebraico, ma se cosí fosse non ne proverei vergogna. Sebbene estraniato da molto tempo dalla religione dei miei antenati, non ho mai abbandonato il sentimento dell'affinità con il mio popolo e penso con soddisfazione che Lei chiama se stesso scolaro di uno dei miei compagni di stirpe: il grande Lombroso."[26] Ci sono almeno due cose in questa lettera che meritano una particolare attenzione. In primo luogo, l'affermazione di Freud di essere stato alienato a lungo dalla religione ebraica è semplicemente falsa; come abbiamo visto, la sua alienazione da essa si limitò semplicemente alla sua non osservanza della maggior parte dei suoi rituali: una cosa molto diversa. In secondo luogo, perché Freud era cosí fiero dell'ebraicità di Lombroso? Era Lombroso un uomo d'onore? Cesare Lombroso (1836-1909) fu un pioniere della psichiatria forense e deve la propria fama alla sua pseudoscientifica "scoperta" psichiatricogenetica che i criminali erano dei "degenerati" identificabili in base a determinate stigmate fisiche "ataviche." Le sue concezioni anticiparono cosí quelle dei genetisti nazisti e degli psichiatri sovietici, non certo qualcosa di cui poter essere fieri.*

Oltre a testimoniare l'orgoglio che Freud riponeva nella propria ebraicità — e la sua sostanziale, quantunque non formale, religiosità — questi esempi, di cui se ne potrebbero citare molti altri, illustrano anche la sua mai smentita doppiezza circa i rapporti fra psicanalisi e giudaismo. Nei suoi scritti e in pubblico Freud insiste, con la voce del sapiente offeso, che la psicanalisi è una scienza come le altre e non ha niente a che fare con l'ebraicità. Di persona e in privato, però, identifica la psicanalisi con la voce del profeta militante, come creazione e proprietà ebraiche.

* Karl Kraus, un altro ebreo viennese — però del tutto libero dal velenoso antigentilismo che pervase Freud — riconobbe il carattere maligno del "genio" di Lombroso. Nel 1903, quando la fama di Lombroso era al culmine, Kraus lo chiamò "ciarlatano" e lo ridicolizzò per aver reso "la propria statura scientifica insuperabile dimostrando che l'antisemitismo è una malattia mentale."[27]

[26] *Ibid.*, p. 335.
[27] Vedi SZASZ, *Kraus*, p. 11.

V

Una delle piú potenti motivazioni che agirono sulla vita di Freud fu il desiderio di vendicarsi della cristianità per il suo tradizionale antisemitismo. Quest'idea è stata suggerita dallo stesso Freud, e anche altri vi hanno fatto accenno. Nell'*Interpretazione dei sogni*, in cui ci dice tante cose su se stesso, Freud racconta un suo sogno dove lui si trova a Roma. Per spiegarlo ricorre a questo episodio della sua infanzia:

> Avevo allora seguíto le tracce di Annibale; come lui, non ero riuscito a vedere Roma; e anche Annibale era andato in Campania, quando il mondo intero lo aspettava a Roma. Annibale, al quale ero pervenuto a somigliare per questi aspetti, era stato però l'eroe favorito dei miei anni di ginnasio; al pari di molti coetanei, durante le guerre puniche avevo rivolto le mie simpatie non ai Romani ma al Cartaginese. Quando poi, nel ginnasio superiore, capii meglio che cosa vuol dire appartenere a una razza straniera, e le agitazioni antisemitiche dei miei compagni mi costrinsero a prendere una posizione definita, la figura del condottiero semita s'innalzò ancor piú ai miei occhi. Annibale e Roma simboleggiavano, per me adolescente, il contrasto fra la tenacia dell'ebraismo e l'organizzazione della chiesa cattolica, mentre la crescente importanza assunta dal movimento antisemitico sulla nostra vita affettiva contribuiva a fissare i pensieri e i sentimenti di quei lontani giorni...
>
> E ora soltanto m'imbatto nell'esperienza della mia infanzia che manifesta ancor oggi il suo potere su tutte queste sensazioni e questi sogni. Avevo forse dieci o dodici anni, quando mio padre incominciò a portarmi con sé nelle sue passeggiate e a rivelarmi nelle conversazioni le sue opinioni sulle cose di questo mondo. Cosí, una volta, mi fece questo racconto per dimostrarmi quanto migliore del suo fosse il tempo in cui ero venuto al mondo. "Quand'ero giovanotto — mi disse — un sabato andai a passeggio per le vie del paese dove sei nato. Ero ben vestito, e avevo in testa un berretto di pelliccia, nuovo. Passa un cristiano, e con un colpo mi butta il berretto nel fango urlando: 'Giú dal marciapiede, ebreo!'" "E tu che cosa facesti?", domandai io. "Andai in mezzo alla via e raccolsi il berretto", fu la sua pacata risposta. Ciò non mi sembrò eroico da parte di quell'uomo grande e robusto che mi teneva per mano. A questa situazione, che non mi soddisfaceva, ne contrapposi un'altra, molto meglio rispondente alla mia sensibilità, la scena cioè in cui il padre di Annibale, Amilcare Barca, fa giurare al figlio davanti all'ara domestica che si vendicherà dei Romani. Da allora in poi Annibale ha avuto un posto nelle mie fantasie.[28]

Annibale, l'Africano — che Freud chiama "semita" — si vendica dei romani che sottomisero e umiliarono i cartaginesi. Freud, il semita, si vendica dei cristiani che assoggettarono e umiliarono gli ebrei. Annibale era tenace e aveva un'arma segreta: gli elefanti. Anche Freud era tenace, e anche lui aveva un'arma segreta: la psicanalisi. Gli elefanti di Annibale terrorizzarono i suoi nemici per poi calpestarli a morte sotto le loro zampe. La psicanalisi di Freud terrorizzò i suoi nemici, che poi furono degradati dalle sue "interpretazioni" nei portatori di malattie vergognose. La storia della vita di Freud e la storia della psicanalisi nel periodo in cui egli visse sono variazioni sul tema della giusta vendetta alla maniera non solo del leggendario Annibale ma anche del letterario Conte di Montecristo: la vittima umiliata ma moralmente superiore sfugge alla sua dipendenza dai suoi persecutori moralmente inferiori; si nasconde, briga e diventa potente, poi ritorna sul teatro della sconfitta, dove umilia e soggioga senza rimorsi i suoi vittimizzatori di un tempo cosí come loro avevano umiliato e soggiogato lui.

[28] S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900), in *Opere*, vol. 3, pp. 185-86.

Anche Carl Schorske trova della massima importanza per la comprensione dell'opera di Freud il sogno che ho citato e gli eventi che lo contornano. Egli però interpreta il desiderio di Freud di "vendicarsi dei romani" come un "progetto [che] era nel contempo politico e filiale."[29] Nella maggior parte degli altri grandi viennesi creativi che furono contemporanei di Freud, osserva Schorske, "la rivolta generazionale contro i padri assunse la particolare forma storica di un ripudio della fede liberale dei loro padri. Cosí Gustav Mahler e Hugo von Hofmannsthal tornarono entrambi alla tradizione cattolica barocca. Non cosí Freud, almeno non consciamente. Egli definí la propria posizione edipica in modo tale da superare suo padre realizzando la fede liberale che suo padre professò ma non difese. Freud-Annibale come 'generale semita' avrebbe vendicato il debole padre contro Roma una Roma che simboleggiava 'l'organizzazione della Chiesa cattolica' e il regime asburgico che la sosteneva."[30] Questa è un'interpretazione estremamente convincente che, pur dirottando parte dell'animosità di Freud contro i gentili verso suo padre, non nega la radicale animosità anticristiana che sottintende a gran parte dell'opera freudiana.

Stanley Rothman e Phillip Isenberg adottano e anticipano l'accennata ipotesi di Schorske. "Non sembra esagerato suggerire," scrivono, "che con la pubblicazione dell'*Interpretazione dei sogni* Freud sentisse di aver indebolito se non totalmente sconfitto la Chiesa Cattolica e fosse cosí riuscito in quello che suo padre aveva avuto paura di fare."[31] Rothman e Isenberg adducono molte altre prove a conferma delle loro tesi sulla "marginalità ebraica" di Freud come motivo del suo scarso amore per il mondo cristiano in cui viveva. "Non è allora possibile," essi chiedono, "che alcuni dei motivi associati alla scoperta freudiana della psicanalisi abbiano le loro fonti nelle stesse spinte interiori che condussero altri ebrei al marxismo, cioè il desiderio di porre fine alla marginalità minando le fondamenta della cultura dominante?"[32] La risposta che danno a questa domanda abbastanza re-

[29] C. E. Schorske, *Politics and Patricide in Freuds' Interpretation of Dreams*, "American Historical Review", 78 (aprile 1973), p. 337.
[30] *Ibid.*
[31] S. Rothman e P. Isenberg, *Freud and Jewish Marginality*, "Encounter" (dicembre 1974), p. 48.
[32] *Ibid.*

torica è affermativa, benché cauta: "Esistono almeno alcune prove di questo e del fatto che Freud fosse almeno in parte motivato da un'animosità verso la Chiesa cattolica che informò e influenzò profondamente le sue scoperte iniziali."[33] Io non sono d'accordo soltanto perché sostengo che Freud fu influenzato piú che in parte da tale animosità e che essa influenzò non solo i suoi primi scritti ma anche tutta la sua opera.

Rothman e Isenberg osservano che "la vittoriosa (benché simbolica conquista di Roma da parte di Freud — nell'*Interpretazione dei sogni* — non 'fece scemare la sua avversione per la Chiesa Cattolica... Fu a Roma, inoltre, che qualche anno dopo Freud apportò gli ultimi ritocchi a *Totem e tabú*, che considero sempre come una delle cose piú importanti e soddisfacenti da lui mai scritte. Il volume si occupa apparentemente delle origini della religione. Però sono la pratica e il rituale cristiani ad essere esaminati in termini d'impulsi primitivi e di meccanismi di difesa."[34]

Per finire, Rothman e Isenberg citano un'altra lettera della corrispondenza di Freud che conferma in modo decisivo l'idea che l'antigentilismo di Freud sia stato una delle motivazioni principali della sua vita. "Nel 1938," scrivono, "mentre era in attesa di lasciare l'Austria per l'Inghilterra per sfuggire al nazismo, scrisse a suo figlio Ernst: 'Bisogna proprio che Ahasuero trovi riposo da qualche parte.' Naturalmente s'identificava con Ahasuero, l'ebreo errante, che fu obbligato a vagare perché non permise a Cristo di riposarsi durante il suo trasporto della Croce fino al Calvario. È difficile credere che la scelta di quest'allusione sia stata puramente casuale."[35]

Che Freud si fosse identificato, e si fosse visto in privato, come un guerriero ebreo in lotta con un mondo cristiano ostile è stato cosí ampiamente documentato.[36] Ciò che ha ricevuto minor attenzione è invece il modo in cui Freud presentò sempre la sua militanza ebraica, il suo antigentilismo, come autodifesa, come protezione necessaria e legittima contro gli attacchi che gli venivano mossi, come ebreo e come psicanalista. Tali affermazioni autodifensive, pur a volte fattualmente giustificabili, devono sempre venir valutate con cautela: la maggior parte degli aggressori, specie quelli piú moderni, hanno sostenuto semplicemente di essere impegnati nella difesa o nella protezione di quanto apparteneva loro di diritto. Nel caso di Freud in quanto psicanalista, la pretesa è chiaramente fraudolenta: dopo tutto, egli dovette inventare la psicanalisi prima di poterla difendere. Benché fosse fiero di dichiarare di aver creato la psicanalisi quando si trattò di rivendicare la priorità in questo senso, si comportò come se la psicanalisi fosse

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 49.
[36] Vedi, in generale, J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (Basic Books, New York 1974).

in un certo senso sempre esistita, come se fosse semplicemente un insieme di "fatti," quando si trattò di rispondere a coloro che consideravano la sua stessa creazione come un atto d'aggressione contro i loro interessi e i loro valori. L'impressione di Jung secondo cui Freud sembrava vendicativo e sulle difensive è qui pertinente. Secondo Ellenberger, Jung sentí che la principale caratteristica di Freud era l'acredine: "essa trasudava da ogni sua parola... il suo atteggiamento era tutto all'insegna dell'acredine della persona che è completamente incompresa, e i suoi modi sembrano sempre dichiarare: 'Se non mi comprendono, che se ne vadano all'inferno.'"[37]

VI

Nei primi tempi della psicanalisi, molte delle persone ad essa interessate erano ebrei, e la vita intellettuale dell'Europa centrale era allora fortemente influenzata da giornalisti, scrittori, medici e scienziati ebrei. Cosí, lo spirito di vendetta di Freud verso nemici personali in particolare e i gentili in generale, nonché la distruttività potenziale della psicanalisi come retorica dell'esecrazione e dell'invalidazione, trovò un asilo sicuro dietro le mura di questa regola non scritta: "Se è ebreo, è liberale, progressista, scientifico, umanistico e giovevole." Gli scritti di molti autori contemporanei su Freud e sulla Vienna del suo tempo confermano quest'affermazione, che inoltre è familiare a molti che, come me, conservano ancora qualche ricordo di un'epoca anteriore di una sola generazione alla mia. In effetti, questa massima è tuttora valida, come mostra il seguente esempio.

Nel suo libro sullo scrittore viennese Karl Kraus, Frank Field si sofferma sulle critiche che Kraus muove alla psicanalisi. Kraus non solo vide attraverso la psicanalisi, ma ebbe anche il coraggio d'identificare ciò che vide: cioè bassa retorica. Dopo aver presentato una rassegna piuttosto prosaica delle critiche di Kraus all'opera di Freud, Field cita questo famoso aforisma di Kraus: "La psicanalisi è la malattia di cui pretende di essere la cura."[38] "Naturalmente, questo è ingiusto," è il commento di Field a questo aforisma.[39] Poi egli cerca di sminuire l'intuizione di Kraus e di neutralizzare la forza del suo attacco:

> Fu veramente dalla posizione di un artista, ansioso di preservare l'interezza dell'esperienza umana in un'epoca di sempre crescente specializzazione, che fu mossa gran parte della satira di Kraus. Ma la distinzione fra satira e polemica

[37] Citato in Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 462.
[38] F. Field, *The Last Days of Mankind: Karl Kraus and his Vienna* (St. Martin's Press, New York 1967), p. 59.
[39] *Ibid.*

fu spesso oscurata nella sua opera da un marcato elemento di animosità personale e sociale. Abbiamo già visto che uno dei motivi dell'attacco di Kraus contro la psicanalisi fu l'analisi della sua personalità compiuta da un membro del gruppo di Freud. Quando lo scrittore espresse il suo timore che, nelle mani di persone professionalmente meno integre dello stesso Freud, la psicanalisi potesse diventare unicamente una doviziosa fonte di lucro, basata sullo sfruttamento dell'infelicità umana, senza dubbio sottolineava malignamente il fatto che la stragrande maggioranza dei professionisti della psicanalisi erano ebrei. L'episodio potrebbe sembrare banale se non facesse parte di un disegno. Conosciamo già la posizione di Kraus circa l'affare Dreyfus [egli permise la pubblicazione di opinioni anti-dreyfusarde sul *Fackel*], nonché i suoi attacchi contro la stampa ebraica di Vienna. Ora egli esprime opinioni sul gruppo di Freud che, se provenissero da un non-ebreo, sarebbero giudicate antisemite.[40]

Questo brano è tratto da un libro su Kraus scritto da un autore che condivide la sua tesi. Eppure, quando si giunge all'ebraicità di Freud, Field si comporta come se Kraus si fosse semplicemente spinto troppo oltre: non bisogna dire cose simili riguardo alla psicanalisi, neppure se sono vere! In effetti, l'attribuzione dell'animosità di Kraus nei confronti della psicanalisi al fatto che egli fu "analizzato" da Fritz Wittels è, come ho scritto nel mio libro su Kraus, dimostrabilmente falsa.[41] E, pur diffondendosi in questo brano sulle "animosità" di Kraus, Field dimentica del tutto quelle di Freud, e termina semplicemente accantonando la profonda critica mossa da Kraus alla psicanalisi accusandolo di antisemitismo.

Le osservazioni di Field compendiano un atteggiamento intellettuale-scientifico nei confronti di Freud e della sua opera che si sviluppò ai primi tempi della psicanalisi, antecedentemente alla Prima Guerra Mondiale, un atteggiamento che Freud fece tutto il possibile per coltivare. Mi riferisco qui all'idea che fosse di pessimo gusto far notare che la psicanalisi non era un fatto di scienza ma di ebraicità, o che era, specie nella sua applicazione pratica da parte di Freud e dei suoi lacchè, un'impresa immorale e dannosa. Se un'accusa simile veniva mossa da un cristiano — asserivano i sostenitori di questa posizione — rivelava il suo antisemitismo, mentre se proveniva da un ebreo rivelava un errore di giudizio o un odio di sé come ebreo. Dato che nella Vienna di Freud c'erano pochi musulmani, e pochissimi che s'interessassero minimamente di psicanalisi, quest'atteggiamento evitò alla psicanalisi effettive critiche intellettuali o scientifiche. Un altro esempio di questo fenomeno — fra innumerevoli altri simili — dovrebbe bastare.

Parlando delle persone che Freud odiava di piú, Kurt Eissler — segretario degli Archivi Freud — annovera fra loro Theodor Lessing

[40] *Ibid.*
[41] Szasz, *Kraus*, pp. 22-42.

(1872-1933), un professore di storia ucciso dai nazisti.[42] Lessing aveva definito la psicanalisi "una mostruosità dello spirito ebraico." Convinto che l'autore fosse un discendente di Gotthold Ephraim Lessing (1719-1781), il famoso esponente dell'Illuminismo centro-europeo, Freud gli scrisse e gli rammentò il suo grande antenato. Quando Lessing rispose che anche lui era ebreo, Freud "si allontanò da lui con disgusto."[43] "È significativo," commenta Eissler, "che Freud rimanesse relativamente imperturbato finché pensava che la psicanalisi veniva diffamata da un cristiano a motivo dell'ebraicità del suo fondatore e della maggior parte dei suoi aderenti (e questa era la situazione di allora), ma non tollerasse lo stesso genere di diffamazione espressa da un ebreo."[44] Probabilmente a malincuore, Eissler qui mette in luce il doppio standard di Freud nel giudicare i detrattori della psicanalisi: un doppio standard che è diventato l'armamentario difensivo degli analisti lealisti: se il detrattore era ebreo, doveva lealtà alla religione freudiana cosí come la doveva a quella mosaica; se non era ebreo, la sua opposizione alla psicanalisi era semplicemente una manifestazione in piú del suo antisemitismo.

Il risultato di tali sforzi per accantonare o reprimere le critiche alla psicanalisi come il sintomo dell'antisemitismo cristiano e dell'"odio di sé" ebraico è l'ostinata persistenza di una serie di false immagini relative a Freud e alla sua dottrina. Mi riferisco in particolare alla tendenza a vedere Freud come un terapeuta umano e indulgente, anche quando si serve della psicanalisi non per curare ma per nuocere, e al rifiuto di vederlo come un nemico vendicativo dei non-ebrei e dei non-credenti nella psicanalisi.

VII

Vendetta e perdono sono temi importanti in tutte le religioni, specie nel giudaismo e nel cristianesimo. Jahvè è un dio vendicativo che punisce spietatamente fino alla terza generazione. Gesú è un dio misericordioso che redime l'umanità attraverso il proprio martirio. Sarebbe però sciocco concludere semplicemente che gli ebrei sono vendicativi e i cristiani clementi. Anzi, uno dei tristi fatti della storia è stato lo spietato spirito di vendetta nei confronti degli ebrei da parte dei cristiani, che vendicarono la morte del Dio di Misericordia non perdonando mai agli ebrei la sua sorte e perseguitandoli come "deicidi," non fino alla terza generazione ma per duemila anni. Freud visse, naturalmente, in una società imbevuta dello spirito di questo antisemitismo cristiano. Quindi non ci fu niente di particolarmente nuovo né nella

[42] K. Eissler, *Talent and Genius, The Fictitious Case of Tausk Contra Freud* (Quadrangle, New York 1971), p. 299.
[43] Jones, *Freud*, vol. III, p. 160.
[44] Eissler, *Talent and Genius*, p. 299.

sua decisione di vendicarsi dei suoi nemici, religiosi o personali, o nel suo metodo di servirsi delle parole per conseguire questo scopo. In effetti, sia il cristianesimo, la cultura in cui viveva, sia la psicanalisi, la sfera di attività in cui egli prosperava, fecero un ampio impiego della retorica del rifiuto per attaccare e annientare i loro nemici. Dato che queste due guerre a base di parole, e a base degli atti giustificati con l'impiego di queste parole, costituiscono un immenso panorama storico, mi limiterò in questa sede a una breve illustrazione di entrambe.

Il cristianesimo, non appena cessò di essere la disprezzata religione di una minoranza per diventare la religione dominante della maggioranza, decretò che i non-cristiani erano pazzi, che i loro luoghi di culto non potevano essere chiamati chiese e che la pena di morte era il loro giusto castigo. Il *Codex Theodosianus*, promulgato nel quarto secolo d.C., contiene queste parole stupefacenti ma rivelatrici:

> O imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio Augusto: è Nostra Volontà che tutti i popoli che sono governati dall'amministrazione di Nostra Clemenza pratichino la religione che il divino Apostolo Pietro trasmise ai romani... Noi ordiniamo che le persone che seguono questa regola assumano il nome di cristiani cattolici. Invece le altre, che Noi giudichiamo dementi e folli, subiscano l'infamia dei dogmi eretici, che i loro luoghi di riunione non vengano chiamati chiese e che essi siano colpiti prima dalla vendetta divina e poi dal castigo inflitto dalla Nostra iniziativa, che Noi assumiamo in accordo col giudizio divino.[45]

Qui, 1300 anni prima della nascita della psichiatria istituzionale, e 1500 anni prima della nascita della psicanalisi (e soltanto 400 anni dopo la morte di Cristo), c'imbattiamo nella versione teologica della guerra verbale che, dopo il declino del cristianesimo, diventò la specialità degli psicopatologi. Il deviante è bollato come "demente" e privato prima del suo linguaggio e poi della sua vita.

La psichiatria — la specializzazione da cui ebbe origine la psicanalisi, che non l'abbandonò mai e che, dopo la morte di Freud e specie negli Stati Uniti, l'ha decisamente riabbracciata — è naturalmente in larga misura un'ideologia e una retorica del rifiuto, benché mascherata, nel vocabolario della medicina, da diagnosi e cura. Questa ideologia e questa retorica pseudomediche sono in stretto rapporto con l'ideologia e la retorica teologiche da esse rimpiazzate.[46] Cosí, come le parole di esecrazione furono concretizzate in seno alla Chiesa in atti di esecuzione, diagnosi denigratorie furono concretizzate in psichiatria in atti d'incarceramento e tortura chiamati "certificazione," "ospedalizzazione" e "trattamento."

Fatto rivelatore, non appena la psicanalisi diventò una fonte d'influenza psichiatrica che non si poteva ignorare, e quindi una minaccia all'egemonia del potere psichiatrico costituito, divenne anch'essa oggetto di discredito diagnostico da parte della psichiatria ufficiale. Indicativo di questo genere di attacco è un saggio letto il 28 maggio 1910 a Baden-Baden da uno psichiatra tedesco. Al congresso degli psichiatri della Germania del sud-ovest tenuto in questa stazione climatica, Alfred E. Hoche (1865-1943), professore di psichiatria a Friburgo, pronunciò un intervento dal titolo sensazionalistico "Epidemia di follia fra i medici." In una lettera a Freud in data 2 giugno 1910, Jung cosí descrive la circostanza: "Hoche ci ha veramente dichiarati maturi per il manicomio. Stockmayer ha assistito alla conferenza e mi ha riferito in proposito. La conferenza ha toccato i noti tasti generali: misticismo, settarismo, gergo segreto, epidemia isterica, pericolo, ecc. Applausi isolati alla fine. Nessuno ha mosso obiezioni. Stockmayer era completamente solo, non si poteva pretendere che lo facesse lui."[47] Secondo la relazione di Jones, Hoche dichiarò che "gli psicanalisti erano maturi per il ricovero in un manicomio."[48] Per ironia, molte delle accuse mosse da Hoche agli psicanalisti erano fondate, ma egli calcò troppo la mano: non si accontentò di polemizzare con loro nel libero mercato delle idee ma volle sbarazzarsene svilendoli come folli e relegandoli in manicomi. Chiaramente, l'idea che il dissenso è una malattia e che chi sfida l'autorità sia uno squilibrato e vada tolto di mezzo coi metodi di repressione sociale al momento in voga, è molto antica.

Cosí, quando Freud elaborò il proprio lessico di discredito, lo chiamò psicanalisi e se ne serví per distruggere i suoi nemici, non fece niente di nuovo, né dal punto di vista storico né da quello morale. Sarebbe quindi inesatto e ingiusto tanto accusare Freud di aver inventato un metodo totalmente nuovo di linciaggio morale quanto esaltarlo per l'invenzione di un metodo totalmente nuovo di cura delle anime. Alla psicanalisi sono state accreditate troppe virtú e addebitati troppi peccati, mentre per la massima parte si tratta semplicemente delle virtú e dei peccati connaturati al fatto di appartenere al genere umano e di usare il linguaggio come retorica, nobile o bassa a seconda dei casi.[49] Insomma, Freud non fu né migliore né peggiore di altri capi religiosi e politici che assursero alla "grandezza" passando sui corpi e sulle anime di nemici giustiziati o esecrati.

VIII

Che Freud fu uno sdegnato vendicatore e un dispotico fondatore di una religione (o culto) anziché uno spassionato scienziato o un com-

[45] *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution*, trad. ingl., con note, glossario e bibliografia di Clyde Pharr (Princeton University Press, Princeton 1952), p. 440

[46] Vedi specialmente Szasz, *I manipolatori della pazzia.*

[47] W. McGuire (a cura di), *S. Freud, Lettere tra Freud e Jung* (Boringhieri, Torino 1974), p. 350.

[48] Jones, *Freud*, vol. II, p. 116.

[49] Vedi Szasz, *Kraus*, specialmente il capitolo III.

passionevole terapeuta è testimoniato, a mio avviso, dal fascino che esercitò su di lui per tutta la vita la figura di Mosè. La virtuosa indignazione è l'atteggiamento che, piú di qualsiasi altro, caratterizza sia Mosè che Freud. Mosè liberò gli ebrei dalla schiavitú in Egitto, mentre Freud cercò di liberare l'Io dall'asservimento all'Es. Mosè si vendicò degli egiziani, Freud dei cristiani. Mosè fondò il giudaismo, Freud la psicanalisi.

Il saggio su Mosè, pubblicato nel 1939, fu l'ultimo sforzo creativo di Freud.[50] Scritto quando era ultraottantenne, andò ad integrare le sue considerazioni precedentemente espresse su Mosè.[51] Perché Freud fu cosí ossessionato, specie verso il finire della sua vita, dalla leggenda di Mosè e dall'origine del giudaismo? Jones fornisce gli elementi necessari per la risposta: Freud iniziò la sua ricerca spirituale spinto dalla sua indignazione per l'antisemitismo e dalla sua decisione di vendicarsene, e la terminò con la stessa preoccupazione e la stessa passione. "Non possiamo fare a meno di chiederci," scrive Jones, "come fu che, ormai prossimo alla fine, Freud divenne cosí assorbito dalle questioni sopra citate [ovvero Mosè e l'origine del giudaismo], tanto da dedicare ad esse tutto il suo interesse intellettuale durante gli ultimi cinque anni della sua vita."[52] Nell'accennare alle "amare esperienze di antisemitismo" di Freud, Jones suggerisce, a mio avviso correttamente, che l'interesse di Freud per tali questioni derivasse in parte dall'incessante ossessione rappresentata per lui dal "problema ebraico" e in parte dal montare della marea nazista. Jones osserva che "la profonda convinzione che Freud aveva della propria ebraicità, e la sua schietta accettazione di questo fatto,"[53] lo costrinsero ad occuparsi dell'origine e della natura del giudaismo. "Noi sappiamo," aggiunge Jones, "quanto ammirasse i grandi capi semiti del passato, da Annibale in poi, e quanto sarebbe stato lieto in gioventú di sacrificare la propria vita per emulare le loro eroiche imprese."[54] Questo fu quindi il primo motivo dell'identificazione di Freud con Mosè: "Il capo che piú di tutti accese la sua immaginazione fu inevitabilmente Mosè, il grand'uomo che fece piú di chiunque altro per edificare la nazione ebraica, per creare la religione che da allora ha portato per sempre il suo nome."[55]

La sostituzione della religione freudiana a quella mosaica soddisfò la brama di celebrità e di potere di Freud. Il fatto d'identificarsi con un eroe ebreo vendicatore gratificò il suo bisogno di opporsi, nel suo stile — retorico piuttosto che etico o politico — alla nuova ondata di antisemitismo scatenata dal nazismo. "La ragione," scrive Jones, "che proprio allora limitò l'interesse di Freud per l'umanità in generale e le sue religioni alla questione piú specifica degli ebrei e della loro religione non può essere stata che la persecuzione senza precedenti del suo popolo in atto nella Germania nazista."[56]

Questo fu indubbiamente vero. Tuttavia, una cosa è vendicarsi dell'antisemitismo cristiano medioevale o di quello nazionalsocialista moderno come mali morali e politici e tutt'altra cosa chiamare la giustificazione linguistica o il risultato letterario di tale vendetta una scienza o una cura. Dopo tutto, l'idea che la vendetta di gravi torti, specie commessi contro gli ebrei, sia riservata a Dio è sempre stata al centro della religione ebraica. Essa è espressa piú volte nella Bibbia: nel Deuteronomio, "Mia è la vendetta" (32, 35), nei Salmi, "O Signore Iddio, a cui appartiene la vendetta, rivelati" (94, 1); e perfino Paolo, l'ebreo diventato apostolo, scrive nell'Epistola ai Romani: "Mia è la vendetta; io ripagherò, disse il Signore" (12, 19). Chiaramente, Freud pensò che la vendetta era anche sua. Fu forse questo a renderlo il grande capo religioso che fu.

[50] S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939), in *Opere*, vol. 11, p. 337-453.
[51] Vedi, per esempio, S. Freud, *Il Mosè di Michelangelo* (1914), in *Opere*, vol. 7, pp. 299-328.
[52] Jones, *Freud*, vol. III, p. 367.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 368.

10.

Carl Gustav Jung: un pastore senza pulpito

I

Benché le idee di Carl Gustav Jung — specie in fatto di religione e di psicoterapia — abbiano sempre avuto un importante seguito e stiano oggi diventando ancora piú influenti, il suo ruolo cardinale nella storia della psicoterapia è stato sottovalutato. Invece è indispensabile conoscere gli scritti di Jung per comprendere lo sviluppo di quella pseudoreligione che oggi chiamiamo "psicoterapia."

II

Jung nacque nel villaggio di Kesswil, in Svizzera, nel 1875, e morí a Küssnacht, sul lago di Zurigo, nel 1961. Il suo nonno paterno era ritenuto un figlio naturale di Goethe e fu una figura leggendaria a Basilea. Rettore dell'Università di Basilea e medico assai quotato, si sposò tre volte, ebbe tredici figli, scrisse opere scientifiche e lavori teatrali e fu un uomo di fascino e vitalità non comuni. Anche se Jung non conobbe mai questo nonno, di cui ricevette il nome, l'immagine che ne ebbe influenzò profondamente la sua vita. Il nonno materno di Jung, quasi altrettanto illustre e importante per la vita del nipote, fu Samuel Preiswerk, un rispettato teologo ed ebraista che non solo scrisse una grammatica ebraica ma fu anche un convinto assertore della restituzione della Palestina agli ebrei.[1]

Nella sua autobiografia Jung riferí un episodio della sua infanzia che, secondo me, fu importantissimo sia come motivo del suo interesse per la psichiatria e la psicoterapia sia come fonte della sua comprensione intuitiva del fatto che la cosiddetta malattia mentale è in realtà un'imitazione di malattia. Scarso in matematica e inetto in ginnastica, il piccolo Jung imparò presto a odiare la scuola. Per giunta, come la maggior parte dei bambini, imparò a giocare il gioco della malattia. Quando, all'età di dodici anni, gli si presentò un'occasione adatta per giocare sul serio questo gioco, fece il seguente — profetico — uso delle sue doti:

[1] Vedi, in generale, ELLENBERGER, *Discovery of the Unconscious*, pp. 657-63.

> Un giorno, al principio dell'estate del 1887, mi trovavo nella piazza del duomo in attesa di un compagno di classe che per andare a casa sua faceva la mia stessa strada. Era mezzogiorno, e le lezioni del mattino erano finite. All'improvviso un altro ragazzo mi diede una spinta facendomi cadere, e battei con la testa contro l'orlo del marciapiede, cosí forte che quasi svenni. Per circa mezz'ora rimasi un po' intontito. Nel momento in cui caddi mi balenò questo pensiero: "Adesso non andrai piú a scuola." Ero solo in parte in stato di incoscienza, ma rimasi lí steso qualche momento piú dello stretto necessario, soprattutto per vendicarmi del mio maligno assalitore. Poi qualcuno mi fece alzare e mi accompagnò a una casa vicina, dove abitavano due mie vecchie zie. Da allora in poi cominciai ad avere crisi nervose ogni volta che dovevo tornare a scuola e quando i miei genitori mi ingiungevano di fare i compiti di casa. Rimasi assente da scuola per piú di sei mesi; furono una piacevole vacanza.[2]

Il ragazzo, benché libero di oziare e di giocare, non era ancora felice. "Sentivo vagamente," scrive, "di sfuggire a me stesso."[3]

Preoccupati, i suoi genitori consultarono vari medici. Uno lo giudicò epilettico, e questo accrebbe la loro preoccupazione. Il suo senso di soddisfazione per aver ingannato i dottori, oltre ai suoi genitori, aumentò: "Sapevo com'erano gli attacchi epilettici e dentro di me risi di questa sciocchezza."[4] Gli sviluppi di quest'episodio diventarono una svolta decisiva nella vita di Jung, due volte consecutive: la prima da bambino, come osserva lui stesso, e la seconda da adulto, come il primo psicoterapeuta moderno intimamente convinto che i cosiddetti pazienti psichiatrici non erano veramente malati. Ecco, nelle sue stesse parole, come Jung si rese conto che avrebbe fatto meglio a smettere di fingere:

> Poi un giorno venne un amico a far visita a mio padre. Si sedettero in giardino e io mi nascosi dietro un cespuglio, preso com'ero da un'avida curiosità. Sentii l'amico che diceva a mio padre: "Come sta tuo figlio?" e mio padre: "Ah, è una triste storia! I medici non sanno piú che dire, non capiscono dove sia il male. Pensano che possa trattarsi di epilessia, e sarebbe spaventoso che fosse inguaribile. Io ho perduto quel poco che avevo, e che sarà di mio figlio se non potrà guadagnarsi da vivere?"
>
> Fu come se m'avesse colpito un fulmine. "Ma allora bisogna che mi metta al lavoro!" pensai.[5]

Ma ormai gli svenimenti erano diventati un'abitudine per il piccolo Jung, un'abitudine che egli decise immediatamente di perdere:

[2] C. G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni* (ed. riveduta e accresciuta, Rizzoli, Milano 1978), p. 57.
[3] *Ibid.*, p. 58.
[4] *Ibid.*, p. 58.
[5] *Ibid.*, pp. 58-59.

Da quel momento divenni un ragazzo serio. Sgusciai via, andai nello studio di mio padre, tirai fuori la grammatica latina, e cominciai a imbottirmi la testa, concentrandomi intensamente. Dopo dieci minuti svenni e quasi caddi dalla sedia. Ma in breve mi ripresi, e continuai a lavorare. "Al diavolo, non devo svenire" mi dissi, e perseverai nel mio proposito. Quella volta passarono circa quindici minuti prima che giungesse il secondo attacco: ma anch'esso passò come il primo. "Adesso devi veramente metterti al lavoro!" Continuai con insistenza e dopo un'ora venne il terzo attacco; non desistetti e lavorai ancora per un'ora, finché ebbi la sensazione di aver vinto: improvvisamente mi sentii cosí bene come non mi capitava da mesi. E infatti non ebbi piú altre crisi. Da quel giorno in poi mi misi al lavoro ogni giorno, sia con la grammatica sia con gli altri libri e dopo poche settimane tornai a scuola, e non stetti piú male. Tutto era finito per sempre: imparai allora cos'è una nevrosi.[6]

Ecco, in termini chiari e semplici, cos'è una nevrosi: un comportamento che imita la malattia e l'abitudine a tale finzione! Questa semplice idea vale naturalmente — con la lieve modifica che il comportamento adottato non deve essere necessariamente l'imitazione di una malattia fisica — anche per le cosiddette psicosi.

III

Pochi anni dopo, Jung visse un'altra profonda esperienza, che egli non collega alle sue idee e pratiche psichiatriche posteriori, ma io sí. Si tratta di una prova che innumerevoli giovani nei paesi cristiani affrontano, ma pochi col coraggio e l'onestà dimostrati da Jung quando aveva quindici anni. Il problema fu la comprensione da parte di Jung della dottrina della Trinità e del rituale della Santa Comunione. Nell' imminenza della cresima, a cui lo stava preparando personalmente suo padre, Jung sentí che il mistero andava risolto. "Aspettai con ansia che venisse il momento in cui giungessimo a parlarne," egli scrive. "Ma quando vi arrivammo, mio padre disse: 'Ora ci dovremmo occupare della Trinità, ma la tralasceremo, perché in verità non ne capisco nulla io stesso.'"[7]

Jung dice che pur apprezzando l'onestà di suo padre rimase "profondamente deluso" da quest'affermazione. Questo confronto — cosí privo di drammaticità nelle sue circostanze e con un protagonista cosí bonario come suo padre — scosse per sempre la fede di Jung nell'autorità dogmatica. Come avrebbe potuto da adulto credere nella trinità psicanalitica dell'Es, dell'Io e del Super-io quando neppure da ragazzo riusciva a credere nella Trinità cristiana?

Il problema religioso che si poneva all'adolescente Jung era ineludibile. Egli cercò di ottenere lumi dai suoi compagni di scuola, ma invano. Poi vennero la sua cresima e la "Comunione, nella quale avevo riposto le mie ultime speranze."

[6] *Ibid.*, p. 59.
[7] *Ibid.*, p. 82.

Si trattava, pensavo, soltanto di un pasto celebrativo, una specie di commemorazione dell'anniversario della morte di Gesú, che era avvenuta 1890 — 30 = 1860 anni fa. Ma Egli aveva fatto alcune allusioni quali "Prendete e mangiate, questo è il mio corpo," che volevano dire che si dovesse mangiare il pane della Comunione come se fosse il Suo corpo, che dopo tutto originariamente era stato carne. Allo stesso modo si doveva bere il vino che originariamente era stato sangue. Mi pareva chiaro che in questa maniera dovesse essere incorporato in noi stessi: e ciò mi sembrava una cosa talmente assurda e impossibile, che ero sicuro che vi si nascondesse qualche grande mistero, e che avrei partecipato a questo mistero nel corso della Comunione, alla quale mio padre dava ad intendere di attribuire un cosí alto valore.[8]

Jung partecipò com'era suo dovere alla cerimonia, ma sentí che era vuota. Piú ci pensava, piú si sentiva disgustato da ciò che gli sembrava una mistificazione. La gente fingeva di "congiungersi" con Gesú, ma in realtà questa unione non avveniva. Evidentemente, né Jung né nessuno dei suoi biografi o studiosi della sua vita e della sua opera ha notato le straordinarie analogie fra le crisi simulate di Jung bambino, le sue successive reazioni alla mitologia della Santa Comunione e piú tardi il suo ripudio delle mitologie della psichiatria e della psicanalisi: paralleli della massima importanza. Benché ancora soltanto quindicenne, Jung non esitò ad affrontare il suo conflitto interiore: "A poco a poco compresi che la Comunione era stata per me un'esperienza nefasta. Non m'aveva dato nulla, di piú, era stata una perdita. Sapevo che non avrei potuto piú partecipare a quella cerimonia. Per me non era una religione e Dio n'era assente. La chiesa era un luogo in cui non dovevo piú andare. Là per me non c'era vita, ma morte."[9]

Gli sforzi di Jung di fronte al problema della transustanziazione furono, naturalmente, non semplicemente sforzi per risolvere un problema intellettuale o religioso; furono anche sforzi per cercar di comprendere suo padre e la vita di suo padre. Come la sua esperienza infantile di simulazione riuscí a far scemare la sua dipendenza dall'autorità parentale, cosí la sua esperienza con la letteralizzazione della metafora cristiana della Comunione distrusse la sua dipendenza da qualsiasi autorità. "M'assalí," scrive, "una grande pietà per mio padre. D'un tratto avevo capito la tragedia della sua professione e della sua vita: combatteva contro una morte della quale non poteva ammettere l'esistenza. Un abisso si era aperto fra lui e me, e non vedevo alcuna possibilità di gettare un ponte, su questo baratro, perché era sconfinato."[10]

[8] *Ibid.*, pp. 82-83.
[9] *Ibid.*, p. 85.
[10] *Ibid.*

Jung, il cristiano, si era cosí pienamente emancipato dalla religione cristiana e dedicò la parte migliore della sua vita al compito di aiutare se stesso e gli altri a trovare le loro fedi come si conviene ad adulti intelligenti nell'Occidente del ventesimo secolo. Invece Freud, l'ebreo, non si era mai emancipato dalla religione mosaica e dedicò la parte migliore della sua vita allo sforzo di distruggere le fedi occidentali tradizionali e di sostituirle con una di sua creazione.

Questi sono dunque alcuni degli eventi e delle esperienze cruciali dell'uomo che diventò un grande collaboratore, rivale e critico di Freud. Grazie ad essi, e forse ad altri come loro, Jung diventò un pensatore coraggioso come Freud. Inoltre, Jung non ebbe bisogno di un Breuer, di un Fliess e di un "Comitato" per lo sviluppo del suo pensiero e della sua opera. Certo, Jung imparò da Freud, cosa che riconobbe sempre generosamente. Ma egli non si appoggiò né ad amici né a colleghi, né li sfruttò, diffamò e perseguitò sistematicamente, come invece fece Freud.

IV

Completati i suoi studi di medicina, Jung, all'età di venticinque anni, passò subito allo studio della psichiatria: ottenne un posto di assistente nella clinica psichiatrica Burghölzli di Zurigo, allora una delle istituzioni psichiatriche piú prestigiose del mondo. Il motivo per cui Jung scelse la psichiatria, e la scelse in modo cosí chiaro e definitivo, è importante. A quei tempi la psichiatria era un campo tutt'altro che affascinante, come ci ricordano le seguenti considerazioni di Jung:

> Allora la psichiatria era generalmente stimata assai poco. Nessuno ne sapeva veramente qualcosa, e non vi era una psicologia che considerasse l'uomo come un'unità e vi includesse le sue alterazioni patologiche. Come il direttore era rinchiuso nello stesso istituto coi pazienti, cosí anche l'istituto era tagliato fuori, isolato dalla città, come un vecchio lazzaretto con i suoi lebbrosi. Nessuno guardava volentieri da quella parte. I medici ne sapevano tanto poco quanto i profani e ne condividevano perciò i sentimenti. Le malattie mentali erano un brutto affare, senza rimedio e fatale, la cui ombra si proiettava anche sulla psichiatria. Lo psichiatra era una strana figura, come avrei imparato ben presto per esperienza personale.[11]

Cosa c'era allora nella psichiatria del 1900 che attrasse Jung? Egli aveva già intuito, sulla base delle proprie esperienze, che in qualche modo i pazienti mentali "non erano veramente ammalati"; in altre parole, che le malattie mentali non erano come normali malattie: esse erano di natura spirituale, o avevano una grossa componente spirituale. Jung cosí ricorda i sentimenti destati in lui dalla sua scelta professionale: "L'unica mia possibile meta era la psichiatria. Solo in essa potevano confluire insieme le due correnti del mio interesse e, congiunte, proseguire il loro corso. Ecco quel campo di esperienza comune ai fatti biologici e spirituali che avevo cercato dappertutto senza riuscire a trovarlo; ecco finalmente dove lo scontro di spirito e natura era una realtà."[12]

[11] *Ibid.*, pp. 145-46.

Fin dall'inizio del suo lavoro alla clinica Burghölzli, l'interesse di Jung si concentrò sull'esperienza personale o privata del paziente psichiatrico. Ben presto egli concluse che tale esperienza era un segreto nascosto allo psichiatra, in parte perché ciò era voluto dal paziente ma soprattutto perché il medico dell'ospedale psichiatrico non mostrava per esso il minimo interesse. Scoprí cosí che la vita personale del paziente è letteralmente un segreto, nel senso che nasconde un frammento di realtà enormemente disturbante, spesso la verità di un atto letteralmente criminale, o almeno peccaminoso, che l'occultamento di tali verità, che sono motivo di sensi di colpa e di sofferenze, può rendere le persone "mentalmente malate", e che confessare il segreto e affrontare le sue implicazioni può curare il paziente, anche se soffre di schizofrenia! È evidente — come lo era per Jung — che non si trattava di una malattia comune né di una cura comune.

Fra i primi pazienti psichiatrici ricoverati all'ospedale Burghölzli che egli cita c'era una giovane donna dichiarata affetta da demenza precoce. Mediante test di associazioni di parole, Jung apprese la storia segreta della paziente, che essa non aveva mai confidato a nessuno. Nel tentativo di sbarazzarsi del peso rappresentato per lei dai suoi due figlioletti, gli aveva fatto bere dell'acqua non potabile; in seguito a ciò uno di loro si ammalò di febbre tifoidea e morí. La donna accusò immediatamente la sua malattia mentale, fu ricoverata ed era considerata una folle incurabile quando Jung la prese in cura. Jung la incoraggiò a raccontare la sua storia, la mise di fronte al suo delitto e ne discusse con lei. In capo a due settimane fu dimessa, guarita, e non fu mai piú ospedalizzata.[13]

Le esperienze di Jung al Burghölzli devono essere ancora una volta inquadrate nel loro preciso contesto psichiatrico-storico. Nel 1900, l'anno in cui Freud pubblicò *L'interpretazione dei sogni* e Jung iniziò il suo lavoro di psichiatra in un ospedale, l'efficacia dell'elettroterapia nei disturbi mentali non veniva piú presa sul serio nei circoli psichiatrici progressisti. Non che il suo posto fosse stato preso da un qualsiasi altro trattamento. Ciò che la soppiantò fu l'idea, una vecchia idea riesumata per l'occasione, che le malattie mentali, perlomeno quelle "gravi," fossero incurabili. Quando, nel 1911, Bleuler ribattezzò la demenza precoce "schizofrenia," identificò la malattia non in base alla sua istopatologia caratteristica, com'era consueto con le malattie del

[12] *Ibid.*, p. 146.
[13] *Ibid.*, pp. 153-55.

sistema nervoso, ma in base alla sua incurabilità![14] Che questo è un modo totalmente distruttivo di descrivere una malattia — una malattia che, per giunta, non presenta manifestazioni corporee oggettive e a quanto si sappia non è mai stata mortale — dovrebbe essere evidente. Fu infatti evidente per molte persone, Jung compreso.

Anche come studente di psichiatria alle prime armi, Jung fu disgustato dall'assurdità di classificare oscuri sintomi comportamentistici come schizofrenia e la schizofrenia come incurabile. "Quando ero in clinica [Burghölzli]," ricorda nella sua autobiografia, "dovevo procedere con molta circospezione nel trattare i miei pazienti schizofrenici, per non incorrere nell'accusa di perdermi in fantasticherie. La schizofrenia... era considerata incurabile, e se con un malato si otteneva qualche miglioramento, si diceva semplicemente che non doveva essere veramente schizofrenia."[15]

Qual era allora il ruolo professionale di uno psichiatra di prestigio che praticasse "in modo corretto" la sua professione intorno al 1900? Esso consisteva nei seguenti atti: 1) egli visitava i pazienti psichiatrici e identificava la malattia da cui erano affetti; era cioè un diagnostico. 2) Studiava le malattie mentali e identificava i loro tratti caratteristici; ossia era un nosografo. 3) Insegnava psichiatria a studenti di medicina e medici; era quindi un insegnante. 4) Incarcerava i malati di mente in istituzioni psichiatriche e chiamava ciò ospedalizzazione psichiatrica; dunque, era un giudice, un carceriere e un giustiziere. 5) Consigliava i membri "sani" delle famiglie dei pazienti psichiatrici sulla prognosi della malattia del paziente e sui modi adeguati di trattarlo durante i suoi intervalli di lucidità; vale a dire che, nelle guerre fra le generazioni e i sessi, egli era un agente e un alleato degli avversari del paziente.

Ecco la descrizione dello stesso Jung di come apparivano la psichiatria e gli psichiatri rispettabili all'inizio del nostro secolo: "Gli insegnanti di psichiatria si interessavano non di quel che il paziente potesse avere da dire, ma piuttosto della diagnosi, dell'analisi dei sintomi, di statistica. Dal punto di vista clinico... la personalità umana del paziente, la sua individualità, non aveva alcuna importanza... Il paziente era catalogato, bollato con una diagnosi e, per lo piú, la faccenda finiva cosí."[16]

Ma non completamente. Neppure psichiatri cosí sensibili alle personalità umane dei loro pazienti come Jung e Freud si riferirono mai esplicitamente, con la stessa quantità di parole, al fatto che gli psichiatri facevano qualcos'altro: rinchiudevano gente innocente in istituzioni che in pratica erano prigioni, spesso per tutta la vita. Chiaramente, identificare quella dimensione della pratica psichiatrica sarebbe decisamente uscito dai limiti di quello che era allora considerato un comportamento accettabile da parte dei medici: come tuttora avviene!

[14] E. Bleuler, *Dementia Praecox, or the Group of Schizophrenias* (1911), trad. (International Universities Press, New York 1950); vedi anche Szasz, *Schizophrenia*, capitolo I.
[15] Jung, *Ricordi...*, cit., p. 167.
[16] *Ibid.*, p. 152.

La vera e rivoluzionaria innovazione che Freud e i suoi seguaci apportarono a questa situazione fu quindi non scientifica o tecnica ma umana o morale: essi introdussero il medico nel mondo del folle come agente e alleato del cosiddetto paziente. Fu questa la prima volta nella storia della psichiatria che i medici cercarono sistematicamente di assumere tale ruolo.[17]

Jung non cessò mai di accreditare a Freud questo sviluppo, di cui apprezzò piú dello stesso Freud l'importanza. Forse perché aveva lavorato da apprendista in un ospedale psichiatrico, cosa che Freud non aveva mai fatto, Jung rimase profondamente impressionato dall'atmosfera distruttiva del manicomio, pericolosa tanto per il paziente quanto per il medico. Egli sfuggí ad essa piú presto che poté.

V

Nel 1906 Jung invia in omaggio a Freud una copia dei suoi *Studi diagnostici sull'associazione*. Nel loro successivo scambio di lettere, entrambi fanno numerose osservazioni informali ma molto rivelatrici sulla malattia mentale, sulla diagnosi psichiatrica e sulla psicoterapia. Molti dei commenti di Jung su questi argomenti confermano e amplificano le mie precedenti interpretazioni delle sue concezioni. Per esempio, l'8 gennaio 1907 egli scrive: "Megalomania e affettazione sono sinonimi."[18] E a quei tempi la megalomania era praticamente sinonimo di demenza precoce o schizofrenia. Quindi Jung voleva dire a questo punto che la piú grave di tutte le malattie mentali è semplicemente un fatto di simulazione o di recitazione.

Nella stessa lettera, Jung si riferisce a pazienti psichiatrici ospedalizzati come a "isterici d'abitudine," "isterici incolti" e "parassiti degli ospedali," lasciando intendere che vedeva questi pazienti non come ammalati in senso ordinario ma come simulatori. Quest'idea è sviluppata piú esplicitamente nella sua lettera del 2 gennaio 1908: "La paziente interpreta con splendida perfezione e con una tensione drammatica quasi trascinante la personalità che sogna come ideale."[19]

Nello stesso tempo, quando si sente frustrato o irritato con un paziente — specie quando il paziente è un collega — Jung, come Freud, lo chiama con un termine psichiatrico negativo. "Purtroppo Lei avrà già letto nelle mie parole la diagnosi alla quale mi ostinavo a non voler

[17] Vedi Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis*, specialmente i capitoli 5 e 6.
[18] W. McGuire (a cura di), *S. Freud, Lettere tra Freud e Jung*, cit., p. 21.
[19] *Ibid.*, p. 23.

credere, ma che ora mi vedo davanti agli occhi con tremenda chiarezza: *dementia praecox*,"[20] scrive Jung il 19 giugno 1908, evidentemente dimenticando che soltanto un anno prima aveva scritto: "Ma vi sono dovunque agevoli trapassi verso ciò che si chiama dementia praecox. Dementia praecox è un termine quanto mai infelice!"[21]

Nel 1909, Jung è ormai fermamente convinto del carattere non-medico dell'operato suo e di Freud: "Senza mitologia e senza storia della civiltà non scioglieremo il nodo ultimo della nevrosi e della psicosi, è una certezza assoluta che ho acquisito... Perciò i miei attacchi contro la 'terminologia casistica.'"[22] A questo punto, però, in parte forse per l'insistenza di Jung che la psicologia si riduce in pratica a semplice conversazione, le opinioni dei due uomini cominciano a divergere.

L'11 febbraio 1910, in una delle sue lettere a Freud maggiormente rivelatrici, Jung dichiara: "La religione può essere sostituita solo dalla religione."[23] Due giorni dopo Freud risponde: "Ma lei non deve ritenermi fondatore di una religione, i miei propositi non si spingono cosí lontano."[24]

Ora il dissidio fra i due uomini si acuisce profondamente. Freud è incapace di comprendere che la "religione", che per lui è una brutta parola e una brutta cosa, è una bella parola e una bella cosa per Jung. Nell'agosto del 1910 Jung scrive: "Tutte quelle allusioni al settarismo, al misticismo, al gergo privato, all'iniziazione, ecc., devono pur significare qualcosa. Anche la profonda indignazione interiore, lo sdegno morale non può che rivolgersi a un qualcosa che prende e afferra, e che ha in sé, nel suo atteggiamento, qualcosa che è proprio di una religione... che questa debba forse diventare una fase di sviluppo, sia pure imprevista, della psicanalisi?"[25] Nel dicembre dello stesso anno è ancora piú esplicito: "Ho tenuto una relazione alla Società psicanalitica sul mio prossimo lavoro, cosa che ha colpito seriamente i teologi, specialmente Pfister. Considero questo orientamento decisamente spirituale della psicanalisi cosí come si va formando attualmente a Zurigo, piú vantaggioso dei tentativi di Bleuler-Adler di costringere tutto entro limiti biologici (biofisici)."[26]

Fu quindi questa la polemica alla base dell'inevitabile rottura e dei successivi dissapori fra Freud e Jung: la psicoterapia (psicanalisi) andava definita, praticata e commercializzata come un'impresa medica, scientifica, o come una faccenda religiosa, spirituale? Freud, come sappiamo, optò per la prima soluzione, preferendo una bugia platonica a una semplice verità, ed è considerato un grande scienziato. Jung, com'era prevedibile, optò per la seconda, preferendo una semplice verità a un comodo offuscamento, ed è considerato un grande mistico. Victor von Weizssaecker esprime un parere analogo quando osserva:

[20] *Ibid.*, p. 168.
[21] *Ibid.*, p. 21.
[22] *Ibid.*, p. 300.
[23] *Ibid.*, p. 316.
[24] *Ibid.*, p. 317.
[25] *Ibid.*, pp. 371-72.
[26] *Ibid.*, p. 413.

> C. G. Jung fu il primo a capire che la psicanalisi apparteneva alla sfera della religione, o meglio, al processo di dissoluzione della religione tipico del nostro tempo. [Per lui la nevrosi era un sintomo dell'uomo che perde il sostegno fornito dalla religione.] Egli parlò pubblicamente del problema solo in seguito, ma una volta mi disse conversando: '*Tutti* i nevrotici cercano la religione.' Dapprima può darsi che egli sia stato sotto l'influenza della psicologia scientifica e al tempo stesso sotto lo stimolo della curiosità del ricercatore di storia delle religioni. In seguito non poté piú parlare apertamente del problema per un vecchio risentimento contro il cristianesimo (era figlio di un pastore) e probabilmente anche per una considerazione tattica: temeva che gli venisse attribuito un atteggiamento superficialmente missionario.[27]

Dopo il 1913 Jung comincia a riferirsi esplicitamente alla psicanalisi come a una religione. "Le nostre azioni," scrive a Poul Bjerre in una lettera del 17 luglio 1914, "sono semplicemente reazioni alle politiche papali dei viennesi."[28] Nello stesso tempo, Freud inizia la sua campagna per screditare Jung perché non pratica piú la nuova, scientifica (cioè buona) psicanalisi ma soltanto la vecchia, religiosa (cioè cattiva) cura delle anime. Nella sua "Storia del movimento psicanalitico," Freud ricorre a una tattica estremamente rivelatrice: cerca di distruggere Jung come psicoterapeuta moderno identificandolo semplicemente come uno dei tanti pastori di vecchio stampo; per far questo cita le comunicazioni confidenziali di un paziente che in precedenza era stato in cura da Jung. Il metodo seguito da Freud per questo attacco — in particolare la sua esplicita giustificazione della strumentalizzazione delle comunicazioni confidenziali di un paziente a tale scopo — è stato trascurato dagli storici della psicanalisi e della psicoterapia. Dopo aver denunciato il ripudio da parte di Jung delle nuove scoperte "scientifiche" della psicanalisi e la sua "ricaduta" nella declamazione di vecchi luoghi comuni religiosi, Freud cita la seguente critica di Jung espressa dal paziente: "Anziché la liberazione analitica, ogni seduta implicava nuovi, enormi compiti, dal cui adempimento veniva fatto dipendere il superamento della nevrosi: la concentrazione interiore mediante l'introversione, ad esempio, o l'approfondimento della meditazione religiosa, o la ripresa, con amorosa dedizione, della vita in comune con mia moglie, ecc... Abbandonai l'analisi come un povero peccatore contritissimo e nutrito dei migliori propositi, ma in preda altresí al piú profondo scoramento. Quel che egli mi raccomandava me lo avrebbe consigliato un qualsiasi pastore, ma donde attingere la forza?"[29]

[27] V. von Weizsaecker, *Ricordi di Freud e Jung*, in B. Nelson (a cura di), *Freud e il XX secolo* (Il Saggiatore, Milano 1962), p. 86.
[28] G. Adler (a cura di), *C. G. Jung Letters*, trad. (2 voll.; Routledge, London 1976), vol. II, p. xxix.
[29] Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, cit., p. 436.

Non c'è naturalmente modo di sapere se il paziente disse davvero queste cose o se fu Freud a mettergliele in bocca. Tutto ciò che sappiamo è che il presunto argomento del paziente coincideva esattamente con quello di Freud e quindi si adattava perfettamente ai suoi scopi polemici. Dopo aver citato la condanna del "trattamento" junghiano da parte dell'anonimo paziente, Freud giunge alla conclusione che lui è il proprietario e appaltatore della psicanalisi, e assicura che il metodo di Jung "non ha piú alcun diritto di chiamarsi psicoanalisi."[30]

Rimaneva però la pratica altamente discutibile di Freud di servirsi delle comunicazioni confidenziali fattegli da un paziente per diffamare il suo collega piú famoso. Il problema morale cosí sollevato turbò evidentemente Freud abbastanza da impedirgli di passarlo sotto silenzio. Ma i suoi sforzi per giustificarlo fecero sí che Freud sferrasse inavvertitamente un gravissimo colpo etico contro la psicanalisi. "Conosco," scrive, "le perplessità che si frappongono all'impiego delle dichiarazioni dei pazienti, e voglio perciò affermare espressamente che il mio informatore è persona degna di fede, altrettanto fidata quanto piena di discernimento... mi servo della sua informazione senza chiedergliene il consenso, dal momento che non posso ammettere che una tecnica psicoanalitica abbia il diritto di fare appello alla tutela della discrezione."[31] Ad ogni importante momento critico nella storia intellettuale e sociale della psicanalisi, Freud si comportò quindi da politico, nel senso peggiore della parola. Vale a dire che identificò la psicanalisi con la scienza, con la medicina e con la guarigione religiosa a seconda delle esigenze della circostanza, e ripudiò questa identificazione quando tale ripudio conveniva ai suoi scopi.

VI

Col passare degli anni, Jung identificò sempre piú chiaramente se stesso e la sua opera con la cura delle anime. Fatto rivelatore, tale identificazione rimane piuttosto dissimulata nei suoi scritti formali ed emerge in modo meno ambiguo nella sua corrispondenza privata, specie durante gli ultimi due decenni della sua vita.

Anche se Jung apparentemente respinge l'idea che una nevrosi (o del resto una psicosi) sia una malattia vera e propria, nelle sue pubblicazioni professionali continuò a usare il termine *malattia* in senso allargato o metaforico. Per esempio, in un saggio del 1932 critica Freud per il suo mantenimento di un'ottica medica riguardo alle malattie mentali: "Freud rimase per sempre un medico. Nonostante tutto il suo interesse per altri campi, non cessò mai di avere davanti all'occhio

[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*

della sua mente il quadro clinico della nevrosi: ed è proprio questo l'atteggiamento che rende la gente ammalata e le impedisce in pratica di essere sana."[32]

Nel suo saggio *Che cos'è la psicoterapia?* pubblicato nel 1935, Jung parla della nevrosi come di una malattia metaforica piuttosto che di qualcosa che malattia non è: "Il punto di vista clinico di per sé non è e non può essere adeguato alla natura di una nevrosi, poiché una nevrosi è piú un fenomeno psicosociale che una malattia nel senso stretto della parola. Essa ci costringe a estendere il termine 'malattia' oltre all'idea di un corpo individuale le cui funzioni sono disturbate, e a considerare il nevrotico come un sistema malato di relazioni sociali."[33] Tuttavia, nelle sue Conferenze di Tavistock, tenute nello stesso anno, egli indica — in un linguaggio di tutti i giorni anziché in gergo psichiatrico — che secondo lui le malattie mentali non sono affatto delle malattie: "L'essere 'pazzo' è un concetto sociale; noi usiamo le relazioni e le definizioni sociali al fine di distinguere disturbi mentali. Potete dire che un uomo è strano, che si comporta in modo imprevisto e ha idee balzane, e se per combinazione vive in una cittadina della Francia o della Svizzera direste: 'È un tipo originale, uno dei piú originali del paese'; ma se portate quest'uomo nel bel mezzo di Harley Street, be', allora è completamente pazzo."[34]

Fino a che punto Jung spesso respinse sia il modello medico delle malattie mentali sia i trattamenti mentali è ulteriormente rivelato dalle sue seguenti considerazioni sul suicidio e sulla psicoterapia. "Non bisogna ingannare la gente neppure per il suo bene," scrive nelle Conferenze di Tavistock. "Io non voglio distogliere con la frode la gente dalla sua convinzione errata... Io non ostacolo mai la gente. Quando qualcuno dice: 'Mi suiciderò se...,' io dico: "Se questa è la sua intenzione, io non ho niente da obiettare.'"[35] Nella stessa conferenza, spiega il suo metodo di lavoro come segue: "Io respingo l'idea di porre il paziente su un divano e di mettermi a sedere dietro di lui. Io metto i miei pazienti davanti a me e parlo con loro come un semplice essere umano con un altro."[36]

Chiaramente, Jung comprese alla perfezione la natura metaforica delle malattie mentali e dei trattamenti mentali. Successivamente estese il suo ripudio dell'approccio medico-tecnico alla psicoterapia. Per esempio, in un saggio importante ma citato di rado scritto nel 1953, dice: "Io temo che la psicoterapia sia una faccenda che comporta una grande responsabilità e nient'altro che un'applicazione impersonale

[32] C. G. Jung, *Sigmund Freud in His Historical Setting* (1932), *The Collected Works of C. G. Jung*, trad. (18 voll., o piú in programma; Princeton University Press, Princeton 1953-), vol. XV, p. 45; d'ora in avanti citato come CW.
[33] C. G. Jung, *What Is Psychotherapy?* (1935), CW, vol. XVI, p. 24.
[34] C. G. Jung, *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*. Conferenze di Tavistock, 1935; originale in inglese (Vintage, New York 1968), pp. 37-38.
[35] *Ibid.*, p. 107.
[36] *Ibid.*, p. 155.

di un opportuno metodo medico... Per questo motivo sono contrario a qualsiasi tipo di pregiudizio nell'approccio psicoterapeutico. Nel caso di Freud, dissento dal suo materialismo, dalla sua credulità (la teoria del trauma), dalle sue congetture fantasiose (la teoria del totem e del tabú) e dal suo punto di vista asociale, meramente biologico (teoria della nevrosi)."[37] Tuttavia in alcune delle sue affermazioni posteriori Jung contraddice la sua ripulsa, che qui appare completa, del carattere medico della psicoterapia.

Agli inizi degli anni Cinquanta, Jung si pronuncia con fermezza nella sua corrispondenza in favore dell'idea che la psicoterapia è semplicemente un nome nuovo per la cura delle anime, e che la sua pratica è quindi religiosa piuttosto che medica. Per esempio, in una lettera a Dorothee Hoch in data 23 settembre 1952, scrive: "La *cura animarum* non è mai stata in ribasso come oggi. Invece di dedicarsi ad essa ci si fa missionari fra i pagani... Un buon esempio è Albert Schweitzer, che è richiesto con urgenza in Europa ma preferisce essere un patetico salvatore di selvaggi e appendere al muro la sua teologia. Noi abbiamo una giustificazione dell'attività missionaria soltanto quando ci siamo guariti quassú, altrimenti non facciamo altro che diffondere la nostra malattia."[38]

Jung torna all'esempio di Schweitzer in alcune lettere posteriori, ribadendo la sua netta distinzione fra la cura religiosa delle anime e la cura medica dei corpi. L'11 dicembre 1953 scrive al pastore Willi Bremi: "Posto di fronte alla realmente spaventosa *afflictio animae* dell'uomo europeo, Schweitzer abdicò dal compito spettante al teologo, la *cura animarum*, e studiò medicina al fine di curare i corpi malati degli indigeni... Dovremmo forse tutti noi, seguendo la bandiera di Schweitzer, emigrare in Africa per curare le malattie indigene quando le grida della nostra *malattia dell'anima* salgono fino al cielo?"[39] In questa importante lettera, Jung riafferma anche il carattere individualistico, personale, dell'autentica psicoterapia: "Il sermone è del tutto inadeguato come *cura animarum* giacché la malattia è una faccenda individuale e non può essere curata in una sala da conferenze... In grado ancora maggiore la *cura animarum* è un affare individuale di cui non ci si può occupare dal pulpito."[40]

In una lettera a Hans A. Illing in data 26 gennaio 1955, Jung estende esplicitamente questo ammonimento alla terapia di gruppo: "Non ho obiezioni pratiche contro la terapia di gruppo piú di quanto non ne abbia contro la Scienza Cristiana, il Movimento di Oxford e altre sette terapeuticamente efficaci... Tuttavia, in considerazione delle precedenti considerazioni critiche sulla terapia di gruppo, non credo

[37] C. G. Jung, *Answers to Questions on Freud* (1953), in C. G. Jung, *Critique of Psychoanalysis*, trad. (Princeton University Press, Princeton 1975), p. 237.
[38] Adler (a cura di), *Jung Letters*, vol. II, p. 85.
[39] *Ibid.*, pp. 140-41.
[40] *Ibid.*, p. 142.

che essa possa sostituire l'analisi individuale, cioè il processo dialettico fra due individui."[41]

La successiva lettera di Jung a Illing, in data 10 febbraio 1955, riafferma la sua adesione incondizionata all'etica individualistica: "Io continuo a prendere le difese dei diritti inalienabili dell'individuo giacché lui solo è il portatore della vita e oggigiorno è gravemente minacciato dal processo di livellamento sociale. Anche nei gruppi piú esigui egli è accettabile soltanto se appare accettabile alla maggioranza dei suoi membri."[42] Sarebbe stato impensabile per un uomo che scrisse queste parole rimanere a far parte del movimento psicanalitico, anche se tale movimento fosse stato meno autocraticamente controllato da Freud e anche se Freud non avesse mitologizzato il sesso come fece. Ma sarebbe stato altresí incompatibile per un uomo come lui autorizzare le attività di una scuola e di un movimento junghiani e parteciparvi.

VII

Anche se l'atteggiamento di Jung nei confronti della religione fu positivo, ciò non significa che credesse in una qualsiasi particolare religione. L'atteggiamento distaccato eppure rispettoso di Jung verso la religione è meravigliosamente espresso nel seguente brano della sua lettera al pastore Walter Bernet in data 13 giugno 1955: "Mantengo la mia proposta di considerare ogni discorso su Dio come mitologia e di discutere questi mitologemi con onestà... Che quindi il teologo protestante lasci perdere la sua ieratica parola-magia e la sua presunta conoscenza di Dio attraverso la fede e ammetta nel rivolgersi al laico di parlare in termini mitologici."[43]

C'è un interessante parallelo fra gli atteggiamenti rispettivi di Jung e di Freud nei confronti della religione e delle nevrosi. Jung considerava entrambe le cose con rispetto: le religioni come mitologie collettive e le nevrosi come mitologie individuali; Freud considerava entrambe le cose con disprezzo: le religioni come nevrosi e le nevrosi come difese dalla realtà. Cosí, per Jung le religioni sono indispensabili sostegni spirituali, mentre per Freud sono grucce illusorie. Jung accettò i suoi pazienti come persone e non si sentí obbligato a servirsene; Freud se ne serví o come casi o come proseliti per la sua causa. Le distinzioni che lo stesso Jung fa tra la psicanalisi e le sue concezioni, e fra Freud e se stesso, suggeriscono che egli fosse consapevole di tale dicotomia e non volesse fare dello junghianesimo una religione come Freud aveva fatto del freudianesimo. "La psicologia analitica," scrive in una lettera del 15 giugno 1955, "si limita ad aiutarci a trova-

[41] *Ibid.*, p. 219.
[42] *Ibid.*, p. 221.
[43] *Ibid.*, p. 262.

re la via all'esperienza religiosa che ci rende una totalità. Non è quest'esperienza in sé, né la provoca."[44] In un analogo spirito, il 13 marzo 1956 scrive a Jolande Jacobi: "Freud ha una 'teoria.' Io non ho nessuna 'teoria' ma descrivo dei fatti. Non teorizzo sull'origine delle nevrosi, descrivo il contenuto delle nevrosi... Devo sottolineare ciò perché la gente manca sempre di vedere che io parlo di fatti e designo dei fatti, e che i miei concetti sono semplici nomi e non termini filosofici."[45]

Negli ultimi anni della sua vita, Jung ribadí, con piú forza che mai, il carattere essenzialmente non-medico e religioso della psicoterapia cosí come lui la vedeva; nello stesso tempo, rivelò di non poter spingersi fino in fondo con la sua presa di coscienza del fatto che le cosiddette malattie mentali sono drammi piuttosto che malattie e s'inchinò a una medicina del tutto incompatibile col suo orientamento psicoterapeutico. Per esempio, in una lettera a J. A. F. Swoboda in data 23 gennaio 1960 Jung afferma che non esiste, che non può esistere niente di simile a una teoria sistematizzata della psicoterapia. Come il matrimonio o i rapporti coi propri figli o amici, la psicoterapia è una faccenda personale. "In medicina," scrive Jung, "ogni concepibile metodo può essere impiegato senza che chi lo applica ne rimanga in qualsiasi modo influenzato. Questo non è possibile in psicologia, dove tutto dipende dal processo dialettico fra due personalità... In queste circostanze qualsiasi organizzazione che proponga metodi collettivi mi sembra inappropriata, giacché segherebbe il ramo su cui lo psicoterapeuta è seduto."[46] Questa è un'ottima definizione dell'essenza della vera psicoterapia, quale che sia il nome che le venga attribuito. Essa descrive una forma di cura ripudiata in ugual misura, ma per motivi diversi, dagli psicanalisti comportamentistici e organicisti moderni.

Jung esprime lo stesso tipo di opinione in una delle sue ultime lettere, scritta in inglese l'11 febbraio 1961: "Dato che una nevrosi inizia da uno stato frammentario della coscienza umana, può essere curata soltanto da un'approssimativa totalità dell'essere umano. Le idee e le convinzioni religiose ebbero fin dagli albori della storia l'aspetto di *pharmakon* mentali. Esse rappresentano il mondo della totalità i cui frammenti possono essere riuniti e rimessi assieme. Una simile cura non può essere effettuata con pillole o iniezioni."[47]

Ad ogni modo, la purezza, se non la forza, di questa dichiarazione di Jung sulla psicoterapia e sulla natura delle "condizioni" che cerca di migliorare è diminuita da certe sue affermazioni che costituiscono un passo indietro rispetto al riconoscimento che queste "condizioni" sono create dall'uomo (benché involontariamente) e che la "terapia" è

[44] *Ibid.*, p. 265.
[45] *Ibid.*, p. 293.
[46] *Ibid.*, p. 534.
[47] *Ibid.*, p. 625.

non-medica. Per esempio, in una lettera del 7 aprile 1958, dopo aver osservato che in francese non si "ha" un sogno ma piuttosto lo si "fa," scrive: "Il massimo della iattanza europea è la frase francese '*faire un rêve*.' Ma in realtà si direbbe piuttosto che noi siamo il sogno di qualcuno o qualcosa d'indipendente dal nostro Io cosciente, almeno in tutti i momenti decisivi."[48] Purtroppo, qui Jung ripudia la fondamentale intuizione di Freud incorporata nella grammatica della lingua francese. Lo stesso Freud aveva osservato che noi siamo responsabili dei nostri sogni,[49] e molti psicoterapeuti moderni si sono trastullati con l'idea — forse Jung in modo piú serio della maggior parte degli altri — che sogni, nevrosi e psicosi sono tutti prodotti mentali dello stesso tipo.

Jung si attenne con coerenza all'opinione che la psicoterapia fosse un dialogo fra paziente e medico. Nella sua autobiografia riassume il suo atteggiamento in merito come segue: "Spesso vengono chiesti chiarimenti circa il mio metodo analitico o psicoterapeutico. Non posso rispondere in modo univoco: la terapia è diversa in ogni caso... La cura dovrebbe provenire spontaneamente dal malato stesso. La psicoterapia e l'analisi variano tanto quanto gli individui umani... L'importante è che io mi ponga dinanzi al paziente come un essere umano di fronte a un altro essere umano: l'analisi è un dialogo, che richiede due interlocutori. L'analista e il paziente siedono uno di fronte all'altro, gli occhi negli occhi: il medico ha qualcosa da dire, ma anche il paziente."[50]

Freud credeva che, in fondo, sia le nevrosi che le psicosi fossero malattie.[51] Jung credeva che le nevrosi non fossero malattie, anche se le psicosi probabilmente lo erano. "Non sono sfavorevole," scrive, "a che anche chi non è medico studi la psicoterapia e la pratichi; ma nel trattare le psicosi latenti v'è il rischio di fare degli errori. Sono perciò del parere che chi non è medico lavori come analista sotto la guida di un medico di professione."[52]

In una delle sue ultime lettere, Jung spiega in modo abbastanza strano perché lo psicoterapeuta dovrebbe essere laureato in medicina. Il 13 agosto 1960 scrive al pastore Werner Niederer: "Ma anche gli psicologi non-medici sono necessariamente obbligati a lavorare insieme coi medici perché le nevrosi sono frequentemente e inevitabilmente complicate da pericolosi fenomeni psicotici a cui soltanto un uomo che sia protetto da una laurea in medicina può e dovrebbe esporsi."[53] Come può una "laurea in medicina" proteggere uno psicoterapeuta da

[48] *Ibid.*, p. 427.
[49] S. Freud, *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925), in *Opere*, vol. 10, pp. 153-64, specialmente pp. 157-60.
[50] Jung, *Ricordi*, cit., pp. 170-71.
[51] Vedi, per esempio, S. Freud, *Autobiografia*, cit., pp. 92-94; vedi anche Szasz, *Schizophrenia*, specialmente il capitolo I.
[52] Jung, *Ricordi...*, cit., p. 176.
[53] Adler (a cura di), *Jung Letters*, vol. II, p. 582.

"fenomeni psicotici"? L'interrogativo pone una sorta di dilemma. L'interpretazione piú plausibile è che Jung ottenne migliori risultati nell'autoemancipazione dalle mitologie e dai rituali della teologia cristiana che non nell'autoemancipazione dalle mitologie e dai rituali della teologia psichiatrica. Di fronte a certi orrori della vita, ricadde cosí nella loro classificazione col termine di "psicosi" anziché di "possessioni," e cercò di scongiurarli con mezzi medici anziché teologici, cioè agitando un caduceo invece di una croce.

Jung rivela cosí alcuni degli stessi errori di Freud. La persona sofferente che si rivolge allo psicoterapeuta reca con sé i problemi morali della vita; lo psicoterapeuta è un pastore secolare che si dedica alla cura delle anime. Ma quando il processo si fa difficile, anche Jung fa un passo indietro fino a considerare il paziente psichiatrico come un individuo malato in senso medico e il dottore-psicoterapeuta come un guaritore in senso medico. E, come Freud, anche Jung soccombe alla tentazione di appaltare la conversazione: anche lui diventa il fondatore della propria scuola di psicologia e di psicoterapia, contraddicendo, ancora piú nettamente di Freud, le sue piú importanti intuizioni sulla natura della condizione umana e sulle opzioni che ci si offrono per venire a patti con esse.

Parte quarta

La politica della psicoterapia

11.

La psicoterapia: medicina, religione e potere

I

La controversia sull'attribuzione della psicoterapia alla medicina oppure alla religione non è nuova. Freud e Jung dedicarono molta attenzione a questo problema, ascrivendo la psicoterapia a volte alla medicina e a volte alla religione. La loro ambivalenza su questa questione riflette in parte la loro incertezza circa la natura dei disturbi mentali che essi "curavano" e in parte la loro riluttanza, a motivo delle implicazioni pratiche di ciò, a richiamarsi esclusivamente a una visione della psicoterapia sotto la prospettiva medica o morale.

Freud fu altrettanto eloquente nel sostenere che le malattie mentali erano disturbi organici la cui cura adeguata era di carattere chimico, e nel sostenere che si trattava di problemi psicologici la cui cura adeguata era di natura pastorale. Per esempio, nel 1914 Freud afferma: "Tutte le nozioni psicologiche che noi andiamo via via formulando dovranno un giorno essere basate su un sostrato organico. Ciò rende probabile che a rendere operante la funzione sessuale siano alcune sostanze e processi chimici particolari di... particolari forze psichiche."[1] Nel 1930 dichiara: "La speranza del futuro risiede nella chimica organica o nell'accesso ad essa attraverso l'endocrinologia. Questo futuro è ancora molto distante, ma bisognerebbe studiare analiticamente ogni caso di psicosi perché questa conoscenza guiderà un giorno la terapia chimica."[2] E nel 1938, in *Compendio di psicoanalisi*, ribadisce questa concezione e la estende tanto da farle abbracciare tutte le malattie mentali: "Può darsi che in futuro qualcuno ci insegnerà come influenzare direttamente, con speciali sostanze chimiche, le quantità energetiche e la loro ripartizione nell'apparato psichico. E forse verranno alla luce altre potenzialità della terapia che adesso non possiamo neppure sospettare; per ora non abbiamo niente di meglio a disposizione che la tecnica psicanalitica."[3] Questi passi ci mostrano Freud

[1] S. Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, vol. 7, pp. 448-49.
[2] Freud a Marie Bonaparte, 15 gennaio 1930, citato in Jones, *Freud*, vol. III, p. 449.
[3] S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, cit., p. 609.

come il criptobiologo e il segreto credente nel trattamento chimico delle malattie mentali.

Freud aveva però un altro atteggiamento verso la psicanalisi: non solo la considerava come un misero surrogato di una futura cura chimica miracolosa ma anche come una preziosa scoperta per sondare l'inconscio e come un'inestimabile terapia per le nevrosi. Per esempio, nel 1919 Freud scrive che il compito dell'analista è quello di "portare il nevrotico a conoscenza degli impulsi inconsci e rimossi che esistono in lui."[4] Nel 1928 egli ribadisce il suo desiderio di "difendere l'analisi dai medici e... dai preti."[5] E nel 1927, nel suo saggio sull'analisi profana (non-medica), dichiara: "... sono partito dall'ipotesi che la psicoanalisi non sia una branca specialistica della medicina. Non riesco proprio a capire come ci si possa opporre a tale riconoscimento."[6] Ma se la psicanalisi non è una branca della medicina, di cos'è una branca? La risposta di Freud è questa: "Lo scopo di noi analisti è un'analisi il piú possibile completa e approfondita del paziente, al quale non vogliamo recar sollievo accogliendolo in una qualche comunità, sia essa cattolica, protestante o socialista; quel che vogliamo fare è arricchirlo, e trarre questa ricchezza dal suo intimo. Agendo in questo modo possiamo esser detti anche noi "curatori d'anime", nel migliore e vero senso della parola."[7] Molto di quanto ho scritto in questo libro può essere considerato come una conseguenza del mio sforzo di prendere sul serio questa opinione di Freud.[8]

II

Per tutta la vita Freud fu travagliato dal dilemma se classificare la psicoterapia come impresa medica o religiosa. Per quanto anche Jung, come ho mostrato, abbia vacillato nel suo atteggiamento circa questa questione, in complesso egli assunse a questo proposito una posizione piú coerentemente anti-medica e filoreligiosa di Freud.[9] In effetti, la rottura tra Freud e Jung, che generalmente si considera accentrata sul loro disaccordo sull'importanza della sessualità nell'eziologia e nella terapia della nevrosi, ha radici piú profonde, e a mio avviso è strettamente collegata al problema posto dinanzi a noi.

[4] S. Freud, *Vie della terapia psicoanalitica* (1918), in *Opere*, vol. 9, p. 19.
[5] Citato in Meng e E. L. Freud (a cura di), *Freud, Psicanalisi e fede, Carteggio col pastore Pfister*, cit., p. 125.
[6] S. Freud, *Poscritto* a *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (1927), in *Opere*, vol. 10, p. 417.
[7] *Ibid.*, p. 421.
[8] Vedi anche T. S. Szasz, *The Theology of Therapy: The Breach of the First Amendment Through the Medicalization of Morals*, "New York University Review of Law and Social Change", 5 (primavera 1976), pp. 127-35, e *The Theology of Medicine* (Louisiana State University Press, Baton Rouge 1977).
[9] Capitolo 10 del presente volume.

Per dirla in termini semplici, Freud era piú ambizioso e meno onesto di Jung per quanto riguarda la psicoterapia. Con una corretta valutazione dello spirito del suo tempo, Freud si rese conto che il grande agente legittimizzatore dell'epoca non era la religione ma la scienza. Egli insistette perciò che la psicoterapia era una scienza, e chiamò la propria versione di essa psicanalisi.

Jung respinse tale aggregazione opportunistica della psicoterapia al carrozzone della scienza medica. Continuò a sostenere che le religioni erano le antesignane delle moderne psicoterapie e che i sistemi psicoterapeutici erano in realtà surrogati di religioni. Per esempio, nel 1932 scrive: "Su questo punto certamente si illudono sia medico che paziente. Anche se queste teorie [freudiana e adleriana] rendono giustizia alla psicologia della nevrosi in misura infinitamente maggiore di quanto abbia fatto qualunque concezione medica precedente, il loro limitarsi a ciò che è istintuale non soddisfa le necessità piú profonde della psiche malata. Sono troppo scientifiche e troppo concrete, troppo poco aperte ai processi ipotetici o immaginativi; troppo poco significative. *Soltanto ciò che ha significato redime.*"[10]

"Il problema di colui che soffre nell'anima," continua Jung, "riguarderebbe molto piú il direttore spirituale, che non il medico; ma il malato, nella maggioranza dei casi, consulta prima il medico, perché ritiene di essere malato fisicamente e perché certi sintomi nevrotici possono essere almeno attenuati con le medicine."[11]

"Il problema della guarigione è definito un problema religioso... Le religioni sono sistemi di guarigione per i mali della psiche... Ecco perché i malati costringono il medico dell'anima in un ruolo sacerdotale e pretendono da lui che li liberi dai loro dolori. È per questo che noi medici psicologi dobbiamo occuparci di problemi che, a rigore, competono propriamente alla facoltà di teologia."[12]

I problemi posti qua in luce da Jung sono tuttora quanto mai presenti. Anzi, l'approccio positivistico — medico, psicologico e scientifico — alle psicoterapie è oggi ancora piú trincerato, nascosto dietro cortine fumogene ancora piú fitte di legittimazioni semantiche e istituzionali di quelle esistenti nel 1933, quando Jung scriveva le seguenti parole:

> Questo complesso del padre, con la sua rigidità fanatica e la sua ipersensibilità, è una funzione religiosa malintesa, un misticismo che si è impadronito dell'elemento biologico e familiare. Con il suo concetto di "Super-io," Freud fa un timido tentativo d'introdurre surrettiziamente nella teoria psicologica la sua vecchia immagine di Yahvèh. Cose del genere, è meglio dirle subito nel modo piú chiaro: per questo io ho preferito chiamare le cose col nome con cui sono sem-

[10] C. G. Jung, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in *Opere*, vol. 11 (Boringhieri, Torino 1979), p. 313.
[11] *Ibid.*, p. 315.
[12] *Ibid.*, p. 326.

pre state chiamate. La ruota della storia non deve venir spinta all'indietro, e il moto dell'umanità verso lo spirito... non dev'essere negato.[13]

La dichiarazione di Freud che lo psicanalista è un "operatore pastorale secolare" e che la psicanalisi è "lavoro pastorale nel senso migliore della parola," e la dichiarazione di Jung che lo psicoterapeuta occupa il ruolo del prete e i problemi della psicoterapia "competono ai teologi," hanno implicazioni della piú vasta portata. Esse sono paragonabili alle dichiarazioni che facevano duecento anni fa gli abolizionisti e i quaccheri sul fatto che i negri sono esseri umani. Come l'idea che i neri sono persone era incompatibile con l'istituzione della schiavitú, cosí l'idea che la psicoterapia è religione è incompatibile con l'istituzione della psichiatria medica. È esattamente in questo che consistono sia la sua minaccia sia la sua promessa.

III

Nel Nuovo Testamento, le parole *nome* e *potere* sono sinonimi. Il potere di designare le cose, di classificare atti ed attori, è il piú grande potere del mondo. La classificazione di "psicoterapie" e di "psicoterapeuti" riflette cosí certi fatti relativi ai detentori di potere. Se ora classifichiamo certe forme di condotta personale come malattia, è perché la maggior parte della gente crede che il modo migliore di occuparsene sia quello di reagire ad esse come se fossero malattie in senso medico. Analogamente, se ora classifichiamo certe altre forme di condotta personale come psicoterapia, è perché la maggior parte della gente crede che il modo migliore di legittimare queste attività sia quello di autenticarle come trattamenti medici.[14]

Classificare atti e attori umani è un fatto politico, poiché la classificazione inevitabilmente aiuta certe persone e ne danneggia altre. Categorizzare religione, retorica e repressione come psicoterapia aiuta in primo luogo medici e psicoterapeuti. Se però il nostro intento nel classificare gli interventi psicoterapeutici è quello di aiutare altri — in particolare coloro che vogliono meglio capire il mondo in cui vivono — allora categorizzeremo tali interventi per quello che sono: religione, retorica e repressione.

Il linguaggio cosí non solo rivela e maschera atti ed attori, ma crea inoltre cosa e chi essi sono. Nel primo secolo a.C., per esempio, i cristiani romani erano eretici, mentre nel quarto secolo erano i depositari della vera fede. Pochi decenni fa, il sesso oro-genitale era una per-

[13] C. G. Jung, *Il contrasto tra Freud e Jung* (1929), in *Opere*, vol. 4 (Boringhieri, Torino 1973), p. 363.

[14] Vedi T. S. Szasz, *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1970), capitolo XII (trad. it. *Disumanizzazione dell'uomo*, Feltrinelli, Milano 1974).

versione degradante; oggi è un piacevole passatempo. Pochi anni fa l'aborto era un abominevole atto criminale, mentre oggi è una forma accettata d'intervento medico. Ovviamente, fa una grossa differenza per moltissima gente se noi definiamo certi atti pastorali o psicoterapeutici, religiosi o medici.

La distinzione fra retorica e scienza fu di suprema importanza per Aristotele. La distinzione fra il parlare e il curare, fra la cura spirituale e quella medica è altrettanto importante per chiunque voglia avere idee chiare su queste questioni. Come ho mostrato, benché certi retori, come Mesmer ed Erb, sostenessero che i loro interventi erano trattamenti medici, altri, come Freud e Jung, affermarono che i loro interventi erano sia cure mediche sia forme di assistenza spirituale, questa duplice rivendicazione ha in effetti continuato ad essere avanzata a beneficio della psichiatria e della psicoterapia da parte della maggior parte dei suoi propagandisti. Il fatto che essa sia stata accettata come valida dalle autorità intellettuali, legislative e politiche della maggior parte delle società moderne ha avuto conseguenze benefiche per chi l'ha avanzata e conseguenze perniciose praticamente per chiunque altro. Il risultato è che la psichiatria e la psicoterapia moderne pretendono di essere religione scientifica o scienza religiosa, in grado di coalizzare in una poderosa alleanza le forze della religione e della scienza. Quando poi tale potere è alleato con lo stato moderno, il risultato è una forza politica nuova: una forza nel contempo arrogante e arbitraria, dispotica e distruttiva.

IV

La mia opinione che tutte le forme di psicoterapia comprendano uno o parecchi elementi di religione, retorica e repressione trova una singolare conferma negli scritti di Pierre Janet, uno dei pionieri della moderna psicoterapia medica. Nel suo libro *La cura psicologica* Janet considera le obiezioni morali mosse alla terapia suggestiva — specie quella che l'ipnotista o il suggestionatore inganna il suo paziente — e cerca di confutarle col seguente argomento: "Mi spiace di non poter condividere questi nobili e magnifici scrupoli... È mia convinzione che il paziente voglia un medico in grado di curare, e che il dovere professionale del medico sia quello di fornire qualsiasi rimedio che sia giovevole, e di prescriverlo nel modo in cui esso sortirà il massimo di bene. Ora penso che le pillole inerti siano indicate dal punto di vista terapeutico in certi casi e che agiscano molto piú efficacemente se le metto in commercio con nomi che facciano colpo. Quando prescrivo un cosí formidabile placebo, sono convinto di compiere il mio dovere professionale."[15]

[15] J. Janet, *Psychological Healing: A Historical and Clinical Study*, trad. (2 voll.; Macmillan, New York 1925), vol. II, p. 338.

La vecchia retorica del patriottismo è qui trasformata nella nuova retorica del terapeutismo. Le parole e le immagini fanno scaturire un'irresistibile giustificazione, o cosí sembra a Janet. Chi potrebbe muovere obiezioni a una medicina che guarisca un paziente ammalato? Secondo Janet, nessuno potrebbe o dovrebbe farlo: "Qui ci troviamo di fronte a uno di quei conflitti fra doveri che si presentano di continuo nella vita pratica, e, da parte mia, sono certo che il dovere di curare i miei pazienti prevalga enormemente sul futile dovere di propinargli una lezione scientifica che egli non capirebbe e di cui non saprebbe cosa farsene."[16]

La tacita premessa delle affermazioni di Janet è che i pazienti vogliono che gli si mentisca, che vogliono infantilizzare se stessi e paternalizzare i loro terapeuti. "Ci sono certi [pazienti]," dichiara, "a cui, per stretto obbligo morale, dobbiamo mentire."[17] Perché mentire dovrebbe essere una questione di obbligo morale da parte di un medico, Janet non lo spiega meglio. Forse, ancora una volta, per lui è evidente che la relazione del medico col suo paziente debba essere simile a quella di un amministratore platonico col cittadino: il secondo è "debitore" verso il primo del fatto di essere da lui pacificato con "nobili" menzogne. L'inganno diventa cosí la pietra angolare della psicoterapeutica medica moderna. Anzi, Janet afferma esplicitamente che l'ipnosi si basa non solo sull'inganno ma anche sul dispotismo, cioè sul dominio del soggetto da parte dell'ipnotista: "Il rapporto di un soggetto ipnotizzabile con un ipnotista non differisce in alcun modo sostanziale dal rapporto di un demente col direttore di un manicomio. Accettando questa ottica, coloro che praticano la suggestione e l'ipnotismo sfuggirebbero a molte difficoltà morali, difficoltà che non turbano mai gli alienisti."[18] Le implicazioni etiche e politiche di quest'ammissione — cioè che l'ipnosi in particolare e la cura dei pazzi in generale dipendono dalla tirannizzazione pseudomedica del paziente da parte del medico — sono state ampiamente ignorate. Cosí, l'ipnosi gode di periodici revival come "trattamento medico" e la falsa analogia fra anestesia chimica e la cosiddetta trance ipnotica persiste.

Lo stesso Janet fu, naturalmente, un basso retore della piú bell'acqua. Per esempio, egli cerca di convincere il lettore della validità delle sue asserzioni pretendendo di essere esclusivamente empirico e terapeutico. "L'unica cosa che realmente conta," dichiara, "è che dovremmo sapere se l'ipnotismo è efficace dal punto di vista pratico. Sono state conseguite guarigioni degne di rilievo attraverso la suggestione ipnotica, impiegata in un modo ben determinato e con l'esclusione di altri metodi? Generalmente parlando, la risposta è affermativa."[19] Come Freud, Janet si paluda del mantello dello scienziato positivista e si

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 340.
[19] *Ibid.*

dichiara in possesso di una psicoterapia scientifica. Ne consegue che dissentire dalle sue opinioni significa negare la scienza stessa. "La suggestione ipnotica," afferma Janet, "non è piú una vaga triaca... È un ben preciso trattamento i cui risultati possono essere constatati... Queste caratteristiche [dell'ipnosi]... ci consentono di uscire dall'era religiosa e morale della psicoterapeutica per entrare nell'era autenticamente scientifica."[20]

L'ipnosi rimane indubbiamente un utile modello per smascherare la vera natura di tutte le psicoterapie. È il paradigma della repressione ritualizzata e della mistificazione medicalizzata, che rivela, in una forma drammatizzata di appaiamento personale, sia la fede sia la follia che animano tutti i tentativi di trasformare le tragedie e i trionfi della vita reale nelle terapie di una scienza fasulla.

V

Uno dei moderni movimenti psicoterapeutici di maggior successo è il couéismo ovvero la cosiddetta autosuggestione. La sua dottrina e la sua pratica illustrano in modo drammatico la combinazione, nei concetti e nelle pretese di uno psicoterapeuta moderno, della cura clericale delle anime col trattamento clinico delle menti.

Émile Coué (1857-1926) era un farmacista francese che prese ad interessarsi alla pratica, allora popolare, dell'ipnosi. Press'a poco nello stesso periodo in cui Freud concepí l'idea che la strada maestra per l'inconscio passava attraverso l'analisi dei sogni, Coué concepí l'idea che la strada maestra per la salute mentale passava dall'io interiore della persona sofferente. Il paziente non aveva bisogno di essere ipnotizzato. Non aveva neppure bisogno di un terapeuta. L'elemento essenziale del "trattamento" ipnotico era la decisione personale del soggetto di guarire dalla sua "malattia." Armato di quest'idea, Coué istruí persone sofferenti di turbe nervose a dire a se stesse — mattina, pomeriggio e sera — che "ogni giorno e sotto ogni aspetto sto migliorando sempre piú." Durante i primi due decenni del ventesimo secolo la sua popolarità e il suo successo furono fenomenali.[21]

Invece di dar rilievo all'interpretazione e alla conoscenza, come fece Freud, Coué diede la massima importanza alla decisione e al rituale. "Non pensate a quello che state dicendo," raccomandava ai suoi pazienti. "Ditelo come dite le litanie in chiesa."[22] Freud chiedeva che il paziente "ammettesse" di essere "malato" e promettesse di compiere "libere associazioni," cioè di dire all'analista tutto quello che gli

[20] *Ibid.*, p. 367.
[21] Vedi, in generale, L. D. Weatherhead, *Psychology, Religion, and Healing* (ediz. riveduta; Abingdon Press, New York 1952), pp. 122-28.
[22] *Ibid.*, p. 122.

passava per la mente. Le norme psicoterapeutiche di Coué erano quasi esattamente il contrario. Egli insisteva che il paziente non desse un nome alla sua presunta malattia, come se si fosse reso conto che tali disturbi erano di natura metaforica e acquistavano un'esistenza letterale soltanto attraverso la loro designazione, e insisteva che il paziente esprimesse a voce la sua risoluzione a guarire nel presente anziché nel futuro, come se si fosse reso conto che le decisioni e le promesse proiettate nel futuro sono prive di realtà morale. Sottolineando il carattere magico-religioso delle psicoterapie moderne, Leslie Weatherhead esprime questo commento circa il metodo di Coué: "È strano, quando si considerano le istruzioni di Coué a un paziente perché ripeta le parole '*Ça passe*' ('Passerà) e conti il numero delle volte che ripete questa formula facendo nodi in uno spago, confrontare una tecnica cosí moderna con le pratiche dell'antichità in cui lo stregone disfaceva un nodo in una cordicella ogni volta che recitava una nuova formula magica."[23]

Coué aveva cosí riscoperto una saggezza millenaria, secondo cui quando un'autorità rispettata istilla fede in una persona e l'esorta a "stare meglio," e quando questo individuo ripone fede nell'autorità e decide di "rimettersi" da una "malattia," che consiste in larga misura o totalmente nel suo aver assunto il ruolo di malato, è probabile che dall'interazione e dagli atteggiamenti e azioni del soggetto derivi un beneficio "terapeutico." L'interrogativo è: come va categorizzata una cosí semplice e diretta esortazione morale? Vediamo come la classificano i couéiani e gli psicoterapeuti moderni.

Un'esposizione in inglese del couéismo fu pubblicata nel 1922 da C. Harry Brooks. È intitolata *La pratica dell'autosuggestione secondo il metodo di Émile Coué* e comprende una prefazione dello stesso Coué. In sintonia con le esigenze dell'epoca scientifica in cui scriveva, Brooks dichiara che "l'autosuggestione non è una religione come la Scienza Cristiana... È un metodo scientifico basato sulle scoperte della psicologia."[24] Essendosi alleggerito di quell'incantesimo rituale richiesto dal moderno guaritore con la fede, Brooks è libero di predicare la sua — e di Coué — fede: "Ditela [la formula magica] con fede! Voi potete privare l'Autosuggestione Indotta del suo potere soltanto in un modo: credendo che sia inefficace... Maggiore sarà la vostra fede piú radicali e piú rapidi saranno i vostri risultati."[25]

Nel capitolo conclusivo del suo libro, Brooks ribadisce che l'autosuggestione è sia una scienza sia una religione: "Noi dovremmo accostarci all'autosuggestione con lo stesso atteggiamento razionale con

[23] *Ibid.*, p. 22.
[24] C. H. Brooks, *The Practice of Autosuggestion by the Method of Émile Coué*, con prefazione di Émile Coué (ediz. riveduta; Dodd, Mead and Co., New York 1922), p. 47.
[25] *Ibid.*, p. 85.

cui ci accostiamo a qualsiasi altra scoperta scientifica."[26] Ma soltanto sei righe dopo dichiara: "Come la religione, l'autosuggestione è una cosa da praticare. Un uomo può avere una profonda conoscenza di tutte le confessioni della cristianità senza essere cristiano, mentre un'anima semplice, che ami Dio e i suoi simili, può assommare nella propria vita gli elevati princípi del cristianesimo senza avere la minima conoscenza di teologia. Lo stesso vale per l'autosuggestione."[27] Per Coué e i suoi seguaci, quindi, l'autosuggestione era nel contempo una faccenda religiosa e medica. Essi davano rilievo all'uno e all'altro aspetto di essa, a seconda dell'argomento che volevano avanzare.

In effetti, sarebbe difficile immaginare una piú chiara preghiera secolare per ottenere la salute della formula di Coué. "Non è forse l'affermazione contenuta nella formula di Coué una sorta di preghiera?" chiede Brooks, solo per offrire come risposta la negazione di prammatica nella nostra epoca: no, non è una preghiera ma "una semplice tecnica scientifica!"[28]

Anche se Coué fu un farmacista e quindi un profano, gli psichiatri e gli storici della psichiatria lo presentano come uno di loro. Per esempio, Alexander e Selesnick, col loro instancabile zelo nell'adulare la categoria medica, definiscono Coué un "ipnotista, psicoterapeuta e autosuggestionista,"[29] nonostante il fatto che Coué abbia ripudiato esplicitamente l'ipnotismo. Tutto questo suggerisce un altro aspetto ancora dell'implacabile proposito della psicoterapia di derubare la religione del piú possibile, e di distruggere ciò di cui non può appropriarsi: contrizione, confessione, preghiera, fede, risoluzione interiore e innumerevoli altri elementi sono espropriati e ribattezzati come psicoterapia, mentre certe pratiche, rituali, tabú e altri elementi della religione sono sviliti e distrutti come sintomi di malattie nevrotiche o psicotiche.

VI

È mia opinione che noi dovremmo distinguere piú nettamente di quanto abitualmente si faccia nel pensiero medico, psichiatrico, legale e politico contemporaneo fra linguaggio e lesioni, fra menzogne e leucemia. Al mio consiglio di separare gli interventi medici da quelli psichiatrici può essere opposta l'asserzione che la persuasione costituisce una componente inseparabile della pratica medica. Per esempio, i medici persuadono i diabetici a usare l'insulina e i pazienti affetti da cancro a sottoporsi a operazioni. Non sono forse queste raccomandazioni mediche, si potrebbe obiettare, una parte integrante di ciò che

[26] *Ibid.*, p. 114.
[27] *Ibid.*, pp. 114-15.
[28] *Ibid.*, p. 119.
[29] Alexander e Selesnick, *History of Psychiatry*, p. 84.

chiamiamo "trattamento medico"? E se è cosí, questo fatto non contraddice forse la presunta netta demarcazione fra la prescrizione di farmaci e la terapia chirurgica da parte del medico e la prescrizione di farmaci da parte dello psichiatra e la psicoterapia?

Le analogie fra gli atti prescrittivi dei normali medici e quelli degli psichiatri e le analogie fra l'assunzione manifesta del ruolo di malati da parte di pazienti affetti da malattie fisiche e da pazienti affetti da malattie mentali si basano sulla stessa illusione. Sia i pazienti in senso clinico che i pazienti psichiatrici si comportano in genere *come se* fossero ammalati. E sia i medici normali che gli psichiatri si comportano in genere *come se* prescrivessero delle cure. Nella misura in cui ciascuno di questi attori interpreta bene la sua parte — o di paziente o di medico — la sua prestazione riesce convincente, e in questo caso la demarcazione fra istopatologia e psicopatologia, fra trattamento medico e trattamento psichiatrico, può sembrare inventata o falsa. Ho descritto altrove le pretese di nevrotici e di psicotici che si proclamano pazienti,[30] ma finora non ho descritto le corrispondenti pretese di psichiatri e di psicoterapeuti che si proclamano terapeuti.

Cos'è che fa di un medico un terapeuta? Certamente non il semplice fatto che egli è un medico. Non tutti i medici curano dei pazienti e non tutti sono terapeuti. Patologi e radiologi diagnostici, per fare soltanto due ovvi esempi, non curano pazienti e non sono terapeuti. Quello che fa di un medico un terapeuta è che egli esegue sul corpo del paziente un atto fisicochimico che è, o viene considerato, terapeutico. Un patologo o un radiologo può raccomandare l'asportazione di un tumore, ma tale atto non è una forma di terapia. Soltanto l'asportazione del tumore lo è. Nel corso del trattamento medico il dottore può usare la persuasione come una parte, o un preliminare, del suo intervento terapeutico vero e proprio, ma la persuasione non è di per sé una forma di trattamento medico.

Il trattamento psichiatrico differisce da ciò, e lo fa in modi diversi nelle cosiddette terapie somatiche e nelle psicoterapie. Le terapie somatiche — per esempio l'impiego di farmaci o dell'elettroshock o della lobotomia — implicano il ricorso a interventi fisicochimici sul corpo del paziente. Ma dato che l'intervento non è rivolto a nessuna lesione patologica dimostrabile, ma al contrario ha come oggetto il comportamento indesiderabile del paziente, è errato classificarlo come terapia. Anche l'avvelenamento e l'esecuzione con scosse elettriche di criminali sono, dopo tutto, interventi fisicochimici su corpi umani. Ma, dato che i soggetti non sono pazienti, noi non chiamiamo queste procedure metodi di cura.

In psicoterapia la situazione è completamente diversa da quella che si ha nella normale terapia medica. La psicoterapia, come ho mostrato, è religione o retorica (o repressione, un'eventualità di cui ora non

[30] Vedi, in generale, SZASZ, *Il mito della malattia mentale, The Second Sin* e *Heresies*.

dirò altro). Il risultato della psicoterapia può quindi essere unicamente che il soggetto è — o non è — convertito o persuaso a sentire, pensare o agire diversamente da come è stato abituato a fare. Il "paziente" muta alcune delle sue abitudini; oppure rimane lo stesso. Lo psicoterapeuta si limita a parlare. Se si manifesta un qualsiasi cambiamento nel "paziente," esso è prodotto, in ultima analisi, dal "paziente" stesso. Ed è quindi falso affermare che lo psicoterapeuta *cura* o è un terapeuta. Sarebbe piú esatto dire che il "paziente" in psicoterapia cura o è un terapeuta, perché cura se stesso. Ma anche in questo caso il termine cura verrebbe usato metaforicamente, in quanto tale persona si cura soltanto nel senso in cui qualsiasi persona che si sottopone — cooperando attivamente — a un'influenza o a un'istruzione atletica, educativa o religiosa cura se stessa.

VII

Eppure, medici e pazienti insistono che la psicoterapia è realmente una cura medica. Ciò non è piú sorprendente dell'insistenza con cui i preti cattolici medioevali sostenevano che il vino cerimoniale è realmente sangue umano. Tale confusione e fusione di concetti e atti cerimoniali e scientifici sono di rado accidentali. Nel caso dell'Eucarestia, l'errore di categoria mitologizzato fa parte integrante della teologia cristiana medioevale; nel caso della psicoterapia, è parte integrante della moderna teologia medica. In medicina, specialmente in psichiatria, la chiara distinzione fra scienza e religione, cosí tipica del pensiero contemporaneo, è oscurata.[31] Nelle scienze naturali noi distinguiamo fra astrologia ed astronomia, fra alchimia e chimica. Ma in medicina non distinguiamo — spesso ci viene ufficialmente proibito di distinguere — fra curare mediante influenze spirituali e morali da una parte e mediante interventi chimici e fisici dall'altra. È naturalmente soprattutto attraverso la psichiatria, e i suoi concetti basilari di malattia mentale e di psicoterapia, che la distinzione fra la cura dei corpi e la cura delle anime è confusa, condannata e scacciata dalla scienza ufficiale.

La nostra classificazione della religione, della retorica e della repressione come psicoterapia, o viceversa, ha naturalmente le implicazioni pratiche piú ovvie e di piú vasta portata. Religione (morale e rituale), retorica (linguaggio e gesti) e repressione (coartazione e punizione) sono tutte questioni della massima importanza per qualsiasi sistema legale e politico, specie per il sistema legale e politico americano dove la precisa sfera d'azione di ciascuna — in particolare la loro

[31] Vedi SZASZ, *Il mito della droga*, cit. e *The Theology of Medicine*, specialmente i capitoli IX e XII.

libertà dall'interferenza governativa e la loro esclusione dall'appoggio governativo — è chiaramente definita.

Non esiste tuttavia una paragonabile definizione dell'appropriata sfera dello stato in rapporto a questioni mediche. Per quanto il ruolo dello stato in rapporto alla salute venga esaminato e articolato, lo è in genere nello spirito del medicalismo alla buona, riflettente la falsa premessa che nel campo terapeutico, a differenza da quello della salvezza, non esistono fondamentali conflitti fra l'individuo e lo stato. Come risultato, gli interessi piú diversi hanno cercato, in nome della salute, di ottenere l'appoggio dello stato moderno. Hanno tutti conseguito il loro scopo. Noi vediamo per esempio come Heinroth abbia basato tutto il suo programma psichiatrico sulla premessa che il sostegno finanziario e l'imposizione legale della cura psichiatrica fossero con solare evidenza compito dello stato. Fin da allora, l'idea che la preservazione e la promozione della salute sono doveri dello stato nei confronti del cittadino è diventata, nel mondo intero, un articolo di fede di fronte al quale la fede medioevale nel cristianesimo equivale a puro scetticismo.

Di conseguenza la maggior parte della gente crede oggi che sia una buona cosa che lo stato definisca cos'è malattia e cos'è cura e che esso paghi per qualsiasi intervento terapeutico si renda necessario ai cittadini. Quello che la maggior parte della gente non comprende, e sembra anzi riluttante a comprendere, è che lo stato può definire — e quindi definisce — come malattia qualsiasi cosa la gente possa voler fare per se stessa, e che può definire — e quindi definisce — come cura qualsiasi cosa lo stato possa voler fare alla gente, e che può tassare — e quindi tassa — la comunità per servizi "medici" che vanno dal negare il Laetrile alle persone che lo vogliono all'imposizione dell'incarceramento psichiatrico a coloro che non lo vogliono. Chiaramente, la gamma futura di tali "servizi" minaccia di comprendere un repertorio di proibizioni e prescrizioni terapeutiche di proporzioni veramente orwelliane.

12.

Psicoterapia e linguaggio: usi ed abusi contemporanei

I

Dopo la Prima Guerra Mondiale, la Germania fu il teatro di una grave inflazione monetaria. Lo stato stampava sempre piú carta moneta. Ben presto un francobollo venne a costare miliardi di marchi. Esisteva allora piú denaro in Germania che in altri paesi dove un francobollo costava soltanto una piccola frazione dell'unità monetaria? Oppure c'era semplicemente in circolazione piú denaro falso autorizzato dallo stato?

Per molti decenni, e piú rapidamente fin dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, l'intero mondo "civile" — ma specialmente gli Stati Uniti — è stato teatro di un fenomeno analogo, un fenomeno che ha a che fare non col denaro ma con idee e nomi relativi a malattie e cure mentali. Il governo americano ha cosí creato e legalizzato un numero sempre maggiore di diagnosi e terapie psichiatriche. Ben presto qualsiasi comportamento tale da accontentare la persona stessa o gli altri poté essere classificato come cura psichiatrica. Esiste oggi una maggiore abbondanza di malattia mentale e di cura psichiatrica negli Stati Uniti che in qualsiasi altro paese meno favorito dalle benedizioni della psichiatria? O non si tratta piú semplicemente del fatto che c'è piú valuta falsa diagnostica e terapeutica autorizzata dallo stato in circolazione?

Ho discusso e documentato altrove l'inflazione semantica — anzi l'iperinflazione — che ci ha dato la nostra ricca scorta di psicopatologie: che ha prodotto, in altre parole, la trasformazione dei normali comportamenti di persone normali negli straordinari e inquietanti sintomi di malattie mentali. Qui voglio documentare, mediante una serie di citazioni caratteristiche della letteratura contemporanea, l'analoga, e anzi simmetrica, iperinflazione che ci ha dato la nostra ricca scorta di psicoterapie: che ha prodotto, in altre parole, la trasformazione del normale comportamento di persone professionalmente qualificate nelle straordinarie tecniche delle cure psichiatriche. Le seguenti citazioni le presento senza altri commenti.

II

C'è una sempre maggiore presa di coscienza da parte delle persone riflessive del fatto che la nostra cultura è malata, mentalmente disordinata e bisognosa di cura... La concezione di una società malata bisognosa di cura presenta molti vantaggi ai fini di una diagnosi delle nostre difficoltà individuali e sociali e per una terapia costruttiva.

Lawrence K. Frank, *Society as the Patient* [La società come paziente], *American Journal of Sociology*, 42 (1936), pp. 335-36.

Surrogato di moglie. La storia di una terapeuta sessuale di Masters e Johnson e i nove casi da lei curati... Valerie fu impiegata dalla Fondazione Ricerche Masters e Johnson di St. Louis come terapeuta "da letto." La natura di questa terapia potrà scandalizzare qualcuno ma ha dimostrato il suo valore.

"Valerie X. Scott," in *Surrogate Wife* (New York, Dell, 1971) di Herbert d'H. Lee, risvolto di copertina.

Sandi Enders, una bella bruna di 26 anni che intende diventare terapeuta del lavoro, si guadagna da vivere tramite la San Jose State University lavorando come terapeuta sessuale. Fa pagare 50 dollari per una seduta di due ore e mezza — che comprende il fare l'amore — nel suo appartamento sensualmente arredato col suo bruciatore d'incenso e il suo letto ad acqua riscaldata.

All About the New Sex Therapy [Tutto sulla nuova terapia del sesso], *Newsweek*, 27 novembre 1972, p. 71.

Oggigiorno, la congestione pelvica... viene curata con vari metodi psicoterapeutici. Il conseguimento dell'orgasmo ha una parte importante nella terapia.

Pelvic Congestion. Commentary by Hans Lahfeldt [La congestione pelvica], *Medical Aspects of Human Sexuality*, 7 (maggio 1973), pp. 25-26.

Il dottor Abraham Maslow, presidente annuale dell'Associazione psicologica americana, descrisse i gruppi d'addestramento degli psicologi come "una sorta di nudismo psicologico sotto un'attenta direzione." Maslow congetturò che se veniva aggiunta la nudità fisica, la gente ne usciva piú spontanea, meno sulle sue, meno difensiva, non solo circa la conformazione dei propri deretani ma anche piú libera e piú innocente circa le proprie menti. [Lo psicoterapeuta Paolo] Bindrim lo accertò. Se certi pazienti reagivano meglio in gruppi che alla terapia individuale, ragionò, allora gruppi nudisti avrebbero potuto essere ancora piú efficaci... Tutti i professionisti che hanno partecipato sono d'accordo che vale la pena di fare ulteriori esperimenti di maratone nudiste, sempre che siano condotte da una guida esperta. La psicoterapia nudista ha conseguito una sufficiente rispettabilità da essere oggetto di un programma di due ore ad un recente convegno dell'Associazione psicologica dello Stato della California.

Psychotherapy: Stripping Body and Mind [Psicoterapia: messa a nudo del corpo e della mente], *Time*, 23 febbraio 1968, p. 68.

La prostituzione non è una scelta per le donne ma un'assuefazione che per essere curata ha bisogno di sostegno a lunga portata e d'incoraggiamento, ha affermato il dottor Samuel S. Janus al convegno annuale dell'Associazione psichiatrica americana. Diciotto su ventidue prostitute di New York che hanno rinunciato al mestiere sono tornate alla prostituzione dopo cinque anni; si tratta di un tasso di recidività pari a quello che si rileva fra i tossicomani, ha detto il dottor Janus, direttore della terapia di gruppo presso il Medical College di New York.

Prostitution Called an Addiction Requiring Long-Term Treatment [La prostituzione come assuefazione e sua esigenza di una cura a lungo termine], *Clinical Psychiatry News*, 5 (giugno 1977), p. 12.

Un medico locale ha dato notizia di una cura farmacologica per la gelosia patologica. Il dottor Neda Herceg, in un rapporto da lui fatto circolare fra i colleghi medici, ha affermato che due donne sono guarite dopo una cura di due mesi con un farmaco, il thiotizene, in precedenza usato per la schizofrenia.

Australian Reports Cure for Jealousy [Un australiano presenta una cura per la gelosia], *International Herald Tribune*, 11 aprile 1976, p. 5.

Quando la terapia coniugale iniziò negli anni Quaranta, un coniuge infelice si rivolgeva a uno psichiatra. Questo non funzionò troppo bene, e cosí la terapia cambiò: entrambi i coniugi andavano da psichiatri diversi, che s'incontravano per discutere il problema. Nel 1960 i coniugi andavano dallo stesso psichiatra, ma separatamente. Oggi in genere vanno dallo psichiatra insieme, e a volte sono invitati anche i figli. Nel 1940 il tasso dei divorzi era di 2,0 su 1.000 abitanti, mentre nel 1976 era di 5,4.

Delia Ephron, citato in *Medical Economics*, 2 maggio 1977, p. 198.

Gli onorari per consigli matrimoniali corrisposti a sacerdoti non sono detraibili dalle imposte. Una coppia si consultò con un sacerdote facente parte di un consultorio matrimoniale non a fine di lucro. Grazie ai suoi consigli si sentono piú sani... Il Fisco non considera questi versamenti come spese mediche detraibili... In considerazione di questa delibera, una compagnia finanziaria consigliò un suo cliente esperto in consulenza matrimoniale di chiamarsi "terapeuta in adeguatezza e incompatibilità sessuale." La compagnia sostenne che il costo della cura di queste difficoltà era ancora detraibile.

Tax Shorts [Detrazioni fiscali], *Physician's Financial Letter*, 20 ottobre 1975, p. 7.

Terapia del divorzio. Nella terapia del divorzio, partner vicendevolmente allergici sono aiutati a disimpegnarsi dalla loro relazione con un minimo di di-

struttività nei confronti di se stessi, individualmente e scambievolmente, e dei figli.

Workshop 304, Associazione ortopsichiatrica americana, Congresso del Cinquantenario, 29 maggio - 1° giugno 1973, da *Preliminary Program*, p. 40.

Padre Tom Smith [un ex-attore di Broadway] si serve della terapia della danza per assistere i pazienti dell'istituto psichiatrico statale di Woodside. Questo sacerdote cattolico sottolinea che non dà lezioni di ballo. "Noi insegniamo movimenti di danza ricchi di significato," ha dichiarato... "La terapia della danza è un'arte terapeutica dove il terapeuta stabilisce un'atmosfera di fiducia con l'ausilio dello spazio acustico fornito dalla musica," ha affermato Padre Smith.

Dance Therapy Is Used To Help the Mentally Ill [Impiego della terapia della danza per aiutare i malati di mente], *New York Times*, 7 agosto 1973, p. 46.

Nei loro sforzi per comprendere le malattie mentali da loro curate, i terapeuti incoraggiano a volte i loro pazienti ad esprimersi con la pittura, la musica, la danza e la recitazione. Ora si stanno rivolgendo a un'altra forma d'arte: la poesia... Ora è disponibile un addestramento formale alla terapia della poesia. I pazienti impegnati nella terapia della poesia sono incoraggiati a leggere versi o a scriverli, o entrambe le cose. La tecnica sembra essere efficace nei trattamenti sia individuali che di gruppo.

Poetry Therapy [Terapia della poesia], *Time*, 13 marzo 1972, p. 45.

Generalmente lo psichiatra si sente imbarazzato quando si trova di fronte a un paziente che si presenta fiduciosamente ogni settimana alle sedute terapeutiche ma sembra compiere scarsi progressi. Analizzare la resistenza, le blandizie, le lusinghe e le minacce del paziente non serve gran che a risolvere il problema. L'autorità implicita di semplici direttive in forma di prescrizione — per esempio, andare a vedere un film in settimana, invitare a pranzo un amico — sembra motivare il paziente e lo aiuta a conseguire obiettivi desiderati.

The Prescription Pad: A Motivational Force [L'agenda di prescrizioni: una forza motivazionale], *Modern Medicine*, 1° gennaio 1977 p. 117.

Non c'è miglior terapia di un lavoro e di un salario.

William Menninger, citato in *Treatment in China* [La cura in Cina] di Steven Rosner, *Mental Hygiene*, 60 (estate 1976), p. 9.

La terapia dell'arte creativa, dei dottori Arthur Robbins e Linda Beth Sibley. La terapia artistica come professione emergente si sta ancora creando un'identità

e un ruolo fra le professioni intese ad alleviare le sofferenze umane... Per la persona che cerca d'integrare i principi della psicodinamica con la creatività nelle iniziative terapeutiche, questo volume non solo contribuisce alla crescita personale e professionale ma inoltre fornisce consigli per esperienze pratiche quotidiane con la terapia artistica.

Inserzione pubblicitaria, Brunner/Mazel Publishers, New York, gennaio 1977.

"L'amicizia può essere una valida terapia," proclama questa fotografia. Essa è stata scattata dalla signora William Hunter, per un'organizzazione comunitaria in cerca di volontari. Voi probabilmente avete una macchina fotografica...

Pubblicità per la Eastman Kodak Company, *New York Times Magazine*, 25 novembre 1973, p. 9.

Anche se i giri per acquisti sono stati raccomandati come terapia per una donna sotto cura psichiatrica, il tribunale fiscale ha dichiarato che, per quanto i giri per acquisti siano indubbiamente terapeutici, i loro costi non possono venir detratti come spese mediche... Il tribunale ha deciso che è necessaria una dichiarazione piú esplicita d'intento curativo.

Rabb contro Commissario, Archivi del tribunale fiscale (22 maggio 1972), p. 119, citato in *Costs of "Therapeutic" Shopping Trips Not Medical Expenses* [I costi dei giri d'acquisti "terapeutici" non costituiscono spese mediche], *Citation*, 26 (1° aprile 1973), pp. 187-88.

Ora voi potete sfogare sentimenti repressi di angoscia, collera e paura grazie alla tecnica del dottor Casriel: la "terapia dell'urlo," spesso piú efficace e meno costosa dei metodi tradizionali.

Inserzione pubblicitaria per *A Scream Away from Happiness* [Un urlo e poi la felicità], di Daniel Casriel, *New York Times Book Review*, 8 ottobre 1972, p. 14.

Lo psicologo curò il paziente con la "Terapia per la riduzione della collera,' un metodo terapeutico che implica la stimolazione fisica della zona della cassa toracica. In seguito a questa terapia, il paziente fu fisicamente e mentalmente tartassato per undici ore, con conseguenti gravi escoriazioni nella parte superiore del corpo. Inoltre si manifestò una completa insufficienza renale per sette giorni... In una causa per cura sbagliata contro lo psicologo... [il paziente] ottenne 170 mila dollari per danni fisici e mentali.

Abraham contro Zaslow, Alta Corte della Contea di Santa Clara, Registro N. 245862 (1972), citato in *Psychologist Liable for Injuries Due to "Rage Reduction" Therapy* [Psicologo responsabile di danni a causa della terapia per la "Riduzione della collera"], *Citation*, 26 (15 marzo 1973), pp. 169-70.

"La controversa 'terapia Z' sviluppata da Robert Zaslow può giovare a bambini non-psicotici con gravi disordini antisociali della personalità," ha detto il dottor Foster W. Cline al congresso annuale dell'Associazione americana per il progresso della scienza... La "terapia Z," egli ha detto, si basa sull'idea che i bambini che sono incapaci di amare perché non sono stati amati devono subire l'amore di forza prima di poter sviluppare altri sentimenti di affetto. La terapia sfrutta la stretta associazione di collera, sollievo, tatto, contatto visivo e stimolazione mesencefalica e/o vestibolare per generare la capacità del bambino disturbato di formare relazioni amorevoli... La terapia Z — a detta del dottor Cline — anche se suscita la collera del bambino e a volte lo sdegno e l'indignazione degli osservatori, può determinare profonde relazioni d'amore.

"*Z Therapy" May Aid Nonpsychotic, Antisocial Children* [La "terapia Z" può aiutare i bambini antisociali non-psicotici], *Clinical Psychiatry News*, 5 (giugno 1977), p. 50.

La terapia del campeggio: i suoi impieghi in psichiatria e nella riabilitazione.

... Questa racolta di 18 articoli descrive i programmi di campeggio per bambini e adulti sia normali che emotivamente e fisicamente in difficoltà... È una breve introduzione alla sua pratica e alle sue possibilità.

David J. Muller, Recensione, *American Journal of Psychiatry*, 132 (febbraio 1975), p. 213.

La Terapia del Pollice. La Terapia del Pollice deriva dall'onice calmante messicano: basta strofinare delicatamente col pollice per distogliere l'attenzione da pressioni non gravi e dalla tensione. La Terapia del Pollice è universale... La Terapia del Pollice è economica. Costa soltanto 2,75 dollari cadauna ed è completa di custodia di tela marrone... Rich Lane Associates, 521 Fifth Avenue, New York.

Inserzione pubblicitaria (a tutta pagina), *New York Times*, 12 aprile 1976, p. 34.

Ricercatori medici dell'Università di stato dell'Ohio impiegano la relazione padrone-cane nella clinica, specificatamente come importante ausilio in terapia... Lo psicobiologo dell'Università dell'Ohio dottor Samuel Corson... ha compiuto uno studio formale sul "cane come ausilio psicoterapeutico" su sedici malati di mente ricoverati in ospedale... La terapia canina per i disturbi emotivi è stata usata anche dal dottor Boris Levinson di Sunnyside, N. Y., ma Corson afferma che il suo studio è il primo tentativo sistematico di valutare la tecnica.

My Dog, the Therapist [Il mio cane, il terapeuta], *Newsweek*, 22 aprile 1974, p. 80.

Era una fredda, livida sera di gennaio... Quella particolare sera io e i miei compagni ci trovavamo a dibattere due questioni: la vela è veramente diversa dagli altri sport? Può essere davvero una forma di terapia?... La vela, avevamo già deciso, è diversa e terapeutica. Ma in che modo? Tutti gli sport sono faccende

sostanzialmente regressive e la vela lo è in modo particolare... La gratificazione derivante dal contatto con la natura... forse inconsciamente rappresenta un ricongiungimento con la madre e ci permette cosí di ricatturare la beatitudine dell'infanzia con un senso adulto di potere e di padronanza. Inoltre, l'opportunità di regredire in modo confortevole in uno scenario primordiale, mentre dà il suo ritmo alla regressione, può fornire l'ambiente necessario per la realizzazione dell'autoterapia.

Norman B. Levy, *The Therapeutics of Sailing* [La terapia della vela], *Psychiatric Worldview*, I (aprile/giugno 1977), p. 2.

Una nuova tecnica sta guadagnando terreno nella terapia delle tossicomanie: il paracadutismo... Una terapia radicale?... "Non poi tanto radicale," dice il pediatra Henry Bruyn, consulente medico del programma... "Tecnicamente, noi siamo un gruppo d'incontro, con una base gestaltica... È diventato una terapia molto valida."

Ex-Addict Sky Jumpers: "Sky-high" on Mutual Trust [Paracadutisti ex-tossicomani: lo "sballo" del paracadutismo e della mutua fiducia], *Medical World News*, 1° settembre 1972, p. 7.

Un congresso internazionale... LA FISIOLOGIA DELLA COSCIENZA E DELLA SUGGESTOLOGIA, 2, 3, 4 maggio 1975, International Hotel, Los Angeles, California. Un importante e senza precedenti congresso sulla coscienza, sull'apprendimento e sulle nuove scoperte nello sviluppo del potenziale umano presenta la Suggestologia, una nuova scienza della suggestione, e il suo ruolo nell'apprendimento, nel cambiamento attitudinale e nella terapia.

Volantino di propaganda, Pepperdine University, Los Angeles, 1975.

Il detto "Provalo, ti piacerà" è diventato americano come la torta di mele... Tuttavia, al Centro dei servizi psicologici di Miami piú vi sforzate di mangiare il vostro cibo preferito piú lo detestate. Il Centro si avvale di ciò che descrive come "terapia revulsiva" per problemi quali l'alcoolismo, la tossicomania, il fumo e l'assunzione compulsiva di cibo. La terapia revulsiva è abbastanza semplice: piú si mangia, piú si viene puniti. Gli psicologi Michael Stokols ed Edward Wallach sembrano dei perfetti compagnoni nei confronti dei loro pazienti. Servono quantità di gelato, panini al prosciutto e patatine fritte: qualsiasi cosa il cuore — o lo stomaco — del paziente desideri. Ma un brutto scherzo attende il paziente. Al cucchiaio o alla forchetta sono applicati degli elettrodi. Ogni volta che il paziente prende un boccone riceva una scossa, abbastanza forte da essere dolorosa senza però essere nociva.

Painful [Doloroso], *Auckland Star* (Nuova Zelanda), 7 ottobre 1972, p. 15.

La Verne Kowalski non è mai andata all'università, però ha conseguito un diploma, e per giunta di tipo particolare. La signora Kowalski è infatti una

delle primissime diplomate americane di un nuovo corso di studi inteso a trasformare dei baristi in psichiatri dilettanti... Si tratta di un metodo innovatore che si va sempre piú diffondendo nel paese, secondo l'Associazione nazionale per la salute mentale.

Andrew H. Malcom, *Bartenders Being Trained To Provide Counseling as Well as Drinks* [Baristi addestrati a fornire consigli oltre alle bevande], *New York Times*, 13 ottobre 1975, p. 75.

Quando eravamo dediti al gioco [dichiara un membro della Giocatori Anonimi] elemosinavamo, chiedevamo soldi in prestito e in certi casi rubavamo per alimentare la nostra malattia... La parola malattia è importante perché "il gioco d'azzardo compulsivo è una malattia, che tende ad aggravarsi e non può mai essere arrestata." ... Gli incontri si basano sulle terapie, sui colloqui che iniziano con la frase "Io sono un giocatore compulsivo"... Sono detti terapia perché danno la possibilità di liberarsi, di trovare la forza interiore.

Jeffrey Robinson, *I Am a Compulsive Gambler* [Io sono un giocatore compulsivo], *International Herald Tribune*, 4-5 giugno 1977, p. 14.

A San Francisco è possibile acquistare della conversazione — amicizia istantanea piú o meno sull'onda giusta — come è già stato riferito nel *Psychiatric News*. Ora New York... per non essere da meno, ha un nuovo servizio per le persone emotivamente trascurate.

Couple Runs Phone Therapy Operation in New York City [Coppia fornisce terapia telefonica a New York], *Psychiatric News*, 18 giugno 1975, p. 23.

Il training per il rilassamento col biofeedback (BFT) è una versione "elettronica" della ben nota terapia comportamentistica... Dispositivi di controllo rivelano a livello visivo e auditivo l'onda alfa (EEG), la pressione del sangue e la tensione muscolare, ovvero la reazione galvanica della pelle; il compito del paziente è quello di modificare questi segnali di bio-retroazione mediante metodi che focalizzano la sua concentrazione, intensificano la sua suggestibilità e inducono uno stato di "rilassamento"... Come la terapia comportamentistica, quindi, il BFT ha le sue radici nei laboratori per l'apprendimento animale dell'americano Thorndike (1898 circa) e del russo Pavlov (1920 circa)... Il BFT è semplicemente il passo in avanti che fa entrare la psichiatria nell'era elettronica.

Ari Kiev, *BFT: Psychiatry Goes "Electronic"* [BFT: la psichiatria diventa "elettronica"], *Drug Therapy*, giugno 1976, pp. 169-70.

Ogni anno, migliaia di americani si rivolgono a guaritori come il Rev. [John] Scudder i quali sostengono che attraverso la preghiera, la mediazione o l'uso dell'"energia psichica" possono curare i malati e gli invalidi. Certi guaritori, come Oral Roberts, ora in pensione, e l'irreprimibile Kathryn Kuhlman, si affidano alla fede in Dio. Altri non sono religiosi affatto ma credono di poter produrre effetti

curativi sui pazienti alterando i loro stati di coscienza. "La domanda di cure psichiche si sta propagando come un incendio di boscaglia, di gran lunga superiore all'offerta di guaritori," afferma Sally Hammond, autrice di un recente libro dal titolo "Siamo tutti guaritori."

Healing: Mind Over Matter? [Curare: la mente batte la materia?], *Newsweek*, 29 aprile 1974, p. 67.

Gli psicologi hanno soppiantato il clero religioso in molte delle sue funzioni: la definizione di un comportamento corretto, la "cura delle anime" e l'assistenza ai moribondi... Ora stanno estendendo tale assistenza a un'altra sfera d'intervento dei sacerdoti: l'impartizione degli ultimi riti ai condannati a morte. I funzionari della prigione di stato della Florida stanno programmando un corso e una serie di seminari per "preparare psicologicamente alla sedia elettrica i reclusi del braccio della morte," come essi stessi hanno annunciato. Il tipo di assistenza psicologica è simile alla terapia somministrata agli ammalati di cancro senza speranze.

Freud Giveth and Freud Taketh Away [Freud dà e Freud toglie], *State and Mind* (novembre-dicembre 1976), p. 4.

In questo campo, in cui sono stati dati tanti consigli contraddittori, e in cui sono state dichiarate tante cose vaghe, è necessario formulare il materiale con una certa precisione. La metodicità non significa tuttavia rigidità. Molte delle metodiche psicoterapeutiche sottoelencate non sono nettamente definite, ma sfumano l'una nell'altra.

Metodi di psicoterapia

A. Metodi per il Terapeuta Generico, da impiegare in casi indicati.

1. Visita medica come psicoterapia.
2. Cura fisica come psicoterapia.
3. Trattamento farmacologico come psicoterapia.
4. Rassicurazione.
5. Idroterapia come psicoterapia.
6. Terapia del lavoro.
7. Svaghi e trattenimenti.
8. Fissazione di un programma giornaliero.
9. Incoraggiamento degli *hobbies*.
10. Fermezza autoritaria.
11. Terapia della suggestione.
12. Ospedalizzazione, compresa la "cura del sonno."
13. Informazione del paziente.
14. Rimozione della tensione esterna.
15. Mutamento degli atteggiamenti nell'ambiente.
16. Guida e consiglio.
17. Incoraggiamento della vita sociale.
18. Approntamento di accettabili valvole di sfogo per l'aggressività.
19. Concessione di accettabili compensazioni per paure e sentimenti d'in-
[feriorità.

20. Una relazione costruttiva non-condannatoria.
21. L'ignorare certi sintomi e atteggiamenti.
22. Soddisfazione di bisogni fondamentali frustrati.
23. Soddisfazione di bisogni nevrotici.
24. Possibilità di fare sane identificazioni.
25. Biblioterapia.

B. Metodi avanzati per il terapeuta generico (fornito inoltre di un certo addestramento e una certa idoneità) da impiegare in casi indicati.

1. Confessione e discussione.
2. Discussione sulla storia personale.
3. Desensibilizzazione.
4. Persuasione e rieducazione.
5. Applicazione della psicanalisi.

C. Metodi per lo specialista.

1. Psicoterapia associata a shockterapia.
2. Ipnosi.
3. Psicanalisi.
4. Metodi psicanalitici modificati; terapia a breve termine.
5. Prescrizioni psicanalitiche.
6. Analisi infantile.
7. Psicoterapia di gruppo.
8. Terapia del gioco individuale.
9. Terapia del gioco di gruppo.
10. Analisi distributiva.

Maurice Levine, *Psychotherapy in Medical Practice* [La psicoterapia nella pratica medica], Macmillan, New York 1952, pp. 17-20.

C'è un diffuso pregiudizio fra i professionisti della salute mentale secondo cui il trattamento deve essere volontario per essere efficace e/o morale... I pazienti sono costretti a sottoporsi alla cura dal dolore, dalla paura e dalla disperazione nonché da coniugi, datori di lavoro e giudici. La cura volontaria è un mito... Thomas Szasz ha contribuito a dissipare certe ingenuità relative al trattamento istituzionale, ma la sua tesi fondamentale è erronea e regressiva, poiché nega i validi servigi che la psichiatria è in grado di offrire a una società che ne ha un grande bisogno. Per servire, noi rischiamo l'abuso dei nostri poteri; ma evitare tale rischio significa non servire affatto.

Richard R. Parlour, *The Myth of Volountary Therapy* [Il mito della terapia volontaria] (Lettera al direttore), *American Journal of Psychiatry*, 131 (maggio 1974), p. 606.

Nel mio reparto del Policlinico di Vienna facciamo uso dei farmaci e anche del trattamento elettroconvulsivo. Ho firmato l'autorizzazione per lobotomie senza aver motivo di rammaricarmene. In alcuni casi ho perfino praticato la lobotomia transorbitale. Vi assicuro comunque che in questo modo non viene violata la

dignità umana dei nostri pazienti... Quello che conta non è una tecnica o l'approccio terapeutico come tale, si tratti di farmacoterapia o di elettroterapia, ma lo spirito che li anima.

Viktor E. Frankl, *"Nothing but...": On Reductionism and Nihilism* ["Nient'altro che...": riduzionismo e nichilismo], *Encounter* (novembre 1969), p. 56.

Restrizioni possono essere imposte [al paziente] dall'interno con mezzi farmacologici o chiudendo la porta di una corsia. Entrambe le imposizioni possono essere una componente legittima di un programma di cura.

Consiglio dell'Associazione psichiatrica americana, *Position Statement on the Question of Adequacy of Treatment* [Dichiarazione di atteggiamento sulla questione dell'adeguatezza della cura], *American Journal of Psychiatry*, 123 (maggio 1967), p. 1, 459.

III

Dato che gli psichiatri studiano e influenzano certi tipi di comportamento e di persone, lo studioso critico della storia della psichiatria deve esaminare quali tipi di comportamenti e di persone gli psichiatri e i loro predecessori abbiano studiato, e quali tipi d'influenza abbiano cercato di determinare su di loro. L'uso di trattare le metafore mediche della psichiatria moderna come letterali riflette e rafforza la nostra moderna avversione per il conflitto morale, la tragedia umana e il linguaggio semplice. Se riusciamo a strappare la maschera dall'ideologia della psicoterapia moderna, scopriamo gli interessi e le istituzioni perenni dell'umanità — sesso e importanza, potere e prestigio, razza, religione, famiglia — la cui natura è sempre stata, e forse sarà sempre, ciò che gli autentici studiosi dell'uomo, scrittori e poeti, si sono sforzati di comprendere e di esprimere.

Dal momento che molti problemi umani sono il risultato di conflitti fra persone, un terapeuta può esercitare un'influenza soltanto se una delle parti in conflitto si assicura i suoi servigi, o se, in virtú dei poteri conferitigli dallo stato, il terapeuta s'impone su una o l'altra delle parti in conflitto. Dalla rivoluzione freudiana in poi, noi abbiamo diviso la psichiatria in due ampie classi: una, comprendente le nevrosi o malattie mentali meno gravi, caratterizzate da situazioni in cui il paziente ricerca i servigi dello psichiatra, e un'altra, caratterizzata da situazioni in cui lo psichiatra impone le sue prestazioni al paziente. Nella prima la relazione fra paziente e terapeuta è volontaria, mentre nella seconda è involontaria. Eppure, secondo la psichiatria ufficiale, in entrambi i casi il terapeuta "dà" e il paziente "riceve" una forma di trattamento medico spesso definita "psicoterapia." Io sostengo che tut-

te queste metafore e questo modo d'intendere la natura e lo scopo essenziali della relazione fra psichiatra e paziente sono erronei, fuorvianti e nocivi.

Che cosa sono allora gli psicoterapeuti e cosa vendono o impongono ai loro clienti? Se usano la forza, gli psicoterapeuti sono giudici e carcerieri, inquisitori e torturatori; se evitano di usarla, sono preti laici e retori pseudomedici. I loro servigi consistono di coartazioni e restrizioni della libertà imposte a individui a beneficio di altre persone o gruppi sociali, e consistono di contratti e conversazioni a cui prendono parte delle persone a proprio beneficio.

IV

Oggi distinguiamo anche due ampie classi di trattamenti psichiatrici: quelli psicologici e quelli organici. Ma dato che tutti i trattamenti psichiatrici conseguono il loro effetto attraverso mezzi psicosociali — cioè conoscitivi, cerimoniali o sociali — sarebbe piú corretto distinguere tre ampie classi di trattamenti psichiatrici: istituzionali, fisicochimici e retorici. Il metodo istituzionale tipico è l'ospedalizzazione psichiatrica involontaria. Il metodo fisicochimico tipico è l'impiego dei farmaci o dell'elettroshock. E il metodo retorico tipico è la psicanalisi. Queste procedure vennero in essere non tanto perché funzionano — anche se tutte, naturalmente, funzionano o no a seconda delle aspettative del soggetto — ma piuttosto perché soddisfano un bisogno reciproco del paziente mentale o di coloro che si sentono da lui disturbati e della persona che cura la malattia mentale. In breve, fra la "psicopatologia" e la "psicoterapia" intercorre lo stesso tipo di rapporto che c'è fra le immagini negative e quelle positive di una fotografia.

I due piú importanti metodi di psicoterapia sono l'internamento e la conversazione. Perché l'internamento è una cura per pazzi? Perché il loro affronto alla società è una malattia? Lo psicotico viola la libertà di altri, colpendo le loro persone, la loro proprietà o la loro intimità. Questo comportamento, in quanto è visto non come un atto criminale o peccaminoso bensí morboso, richiede e giustifica tali interventi terapeutici. Alla pretesa che il comportamento compulsivo del paziente sia una malattia fa cosí riscontro la pretesa che il comportamento anti-compulsivo dello psichiatra sia una cura. Le lagnanze del paziente circa il proprio corpo o il proprio principale, la propria famiglia o i propri beni, in quanto considerate come le manifestazioni di una malattia del suo cervello, richiedono e giustificano interventi terapeutici rivolti a tale organo. Alla pretesa che il cervello del paziente sia malato fa cosí riscontro la pretesa che l'impiego da parte del medico di una corrente faradica o alternata, della canfora e della compazina sia un metodo di cura.

In altre parole, ciò che caratterizza tutte le varie "psicopatologie" è che il paziente e/o lo psichiatra (e la società) pretendono e proclamano che le parole e azioni del paziente siano i sintomi di una malattia; ciò che caratterizza tutte le varie "psicoterapie" è che lo psichiatra e/o il paziente (e la società) pretendono e proclamano che le parole e le azioni dello psichiatra siano i metodi di una cura. Cosí, pressoché ogni incontro umano è stato descritto sia come "malattia mentale" sia come "cura psichiatrica."

V

L'uso indiscriminato del termine *psicoterapia* è un importante segno del pervertimento del linguaggio della cura al servizio della disumanizzazione e del controllo delle persone attraverso una tecnicizzazione e una terapeutizzazione delle relazioni personali. Per quanto un problema culturale cosí fondamentale non possa essere mutato con una semplice modificazione del nostro linguaggio, noi dobbiamo, se vogliamo districarci dalle nostre difficoltà, iniziare dal nostro linguaggio. Di conseguenza, se vogliamo salvare la cura delle anime dalla palude medica dove è oggi impantanata, dobbiamo creare un neologismo, pratica non priva essa stessa di gravi pericoli. È per questo che, tanto nei miei scritti precedenti quanto nella presente opera, ho continuato a usare e parafrasare termini accettati. Ora vorrei però proporre un nuovo nome per la psicoterapia.

Il nome dovrebbe soddisfare due esigenze fondamentali: dovrebbe denotare correttamente le attività a cui essa si rivolge, e dovrebbe essere scevro dalle fuorvianti implicazioni mediche contemporanee del termine *psicoterapia*. Come ho notato all'inizio di questo studio, Eschilo aveva un nome rispondente a tali requisiti per ciò che oggi chiamiamo psicoterapia. Egli lo chiamò impiego di *iatroi logoi*, o "parole curative." A queste antiche radici, quindi, va fatto risalire il nostro termine acconcio per la moderna, laica cura delle anime: *iatrologia*.

Cosí concepita, la iatrologia sarebbe una branca della retorica e della logica. I suoi esperti, specialisti in retorica e in logica, verrebbero definiti iatrologi. Le loro attività costituirebbero un'arte piuttosto che una scienza, e sarebbero classificate come arte.

Le implicazioni di un tale mutamento di terminologia sono immense. E immensi sono i suoi scopi, cioè quello di far risorgere l'anima umana dalla tomba terapeutica in cui è stata sepolta dalla nostra era tecnologica e quello di preservare la dignità e la disciplina dell'arte dall'insaziabile passione per il professionalismo dell'uomo moderno.

Nella collana "I fatti e le idee. Saggi e Biografie"

425. RÉNÉ SCHÉRER, GUY HOCQUENGHEM, *Co-ire. Album sistematico dell'infanzia* L. 5.000
426. W. PAGEL, *Le idee biologiche di Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico.* In Appendice: *William Harvey rivisitato* L. 18.000
427. ISTITUTO NAZIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE IN ITALIA/ISTITUTO GRAMSCI, *Le brigate Garibaldi nella Resistenza. Documenti*, vol. I: *Agosto 1943-Maggio 1944.* A cura di Giampiero Carocci e Gaetano Grassi L. 12.000
428. ISTITUTO NAZIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE IN ITALIA/ISTITUTO GRAMSCI, *Le brigate Garibaldi nella Resistenza. Documenti*, vol. II: *Giugno-Novembre 1944.* A cura di Gabriella Nisticò L. 16.000
429. ISTITUTO NAZIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE IN ITALIA/ISTITUTO GRAMSCI, *Le brigate Garibaldi nella Resistenza. Documenti*, vol. III: *Dicembre 1944-maggio 1945* A cura di Claudio Pavone L. 18.000
430. H. JAMES BURGWYN, *Il revisionismo fascista. La sfida di Mussolini alle grandi potenze nei Balcani e sul Danubio 1925-1933* L. 10.000
431. SALVATORE BIASCO, *L'inflazione nei paesi capitalistici industrializzati. Il ruolo della loro interdipendenza 1968-1978* L. 8.000
432. MICHEL FAURÉ, *Jacques Prévert e il Gruppo Ottobre.* Prefazione di Antonio Attisani L. 6.500
434. ESTER DE FORT, *Storia della scuola elementare in Italia.* Vol. I. *Dall'Unità all'età giolittiana* L. 8.000
435. BENJAMIN CORIAT, *La fabbrica e il cronometro. Saggio sulla produzione di massa* L. 6.000
436. PAOLO ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico* L. 12.000
437. LUCY FREEMAN, *La storia di Anna O.* Con una nota di Luisa Muraro e Zulma Paggi L. 4.500
438. *L'arte, la psicanalisi.* Documenti del convegno internazionale di psicanalisi, Milano 23-25 novembre 1978. A cura di Armando Verdiglione L. 7.500
439. JEAN BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte* (3 ed.) L. 10.000
440. ERWIN PANOFSKY, *La vita e le opere di Albrecht Dürer* L. 15.000
441. PAUL K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza.* Prefazione di Giulio Giorello L. 7.500
442. ANTONIO NEGRI, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse* (3 ed.) L. 6.000
443. CHARLES WEBSTER, *La grande instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana.* A cura di Pietro Corsi L. 22.000
444. ROMANO CANOSA, *Storia del manicomio in Italia dall'unità a oggi* (2 ed.) L. 10.000
445. ALDO TAGLIAFERRI, *Beckett e l'iperdeterminazione letteraria.* Edizione riveduta e ampliata L. 7.500
446. ANGELICA BALABANOFF, *La mia vita di rivoluzionaria* L. 7.000
447. SAMUEL GOMPERS, *Settant'anni della mia vita.* Introduzione e cura di Piero Bairati L. 8.000
448. ANGELO PORTA (a cura di), *La moneta dei primi economisti marginalisti* L. 6.500
449. HUBERTUS BERGWITZ, *Una libera repubblica nell'Ossola partigiana.* Prefazione di Mario Pacor L. 6.000
451. SEBASTIANO BRUSCO, *Agricoltura ricca e classi sociali* L. 8.000
452. FELICE CAVALLOTTI, *Lettere dal 1860 al 1898.* Introduzione di Cristina Vernizzi. Prefazione di Alessandro Galante Garrone L. 9.000
453. UGO DOTTI, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere* (2 ed.) L. 6.000
455. ROSSANA BOSSAGLIA, *Il "Novecento italiano". Storia, documenti, iconografia* L. 8.500
456. GIAN GIACOMO MIGONE, *Gli Stati Uniti e il fascismo. Alle origini dell'egemonia americana in Italia* L. 13.000
457. SILVANO TAGLIAGAMBE, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel* L. 10.000
458. SERGIO ROSSI, *Dalle botteghe alle accademie. Realtà sociale e teorie artistiche a Firenze dal XIV al XVI secolo* L. 7.000
459. FRANK ROSENGARTEN, *Silvio Trentin dall'interventismo alla Resistenza* L. 10.000
460. *Poesia degli anni Settanta.* Introduzione, antologia e note ai testi di Antonio Porta. Prefazione di Enzo Siciliano (3 ed.) L. 10.000
461. FRANCO SBARBERI, *I comunisti italiani e lo stato 1929-1945* L. 8.000
462. LELIO BASSO, *Socialismo e rivoluzione* L. 13.000
463. F. FOX PIVEN/R.A. CLOWARD, *I movimenti dei poveri. I loro successi, i loro fallimenti* L. 10.000
464. ERNST BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione.* A cura di Stefano Zecchi L. 8.000
465. *Dove va la psichiatria? Pareri a confronto su salute mentale e manicomi in Italia dopo la nuova legge.* A cura di Luigi Onnis e Giuditta Lo Russo L. 6.500
466. REINHARD BENDIX, *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare.* Prefazione di Alberto Martinelli L. 18.000
468. EZRA POUND, *Lettere 1907-1958.* Prefazione e cura di Aldo Tagliaferri L. 8.000
469. GUIDO D. NERI, *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale* L. 6.000
470. ROBERTO CAMPARI, *Hollywood-Cinecittà. Il racconto che cambia* L. 10.000
471. AUGUSTO GENTILI, *Da Tiziano a Tiziano. Mito e allegoria nella cultura veneziana del Cinquecento* L. 15.000
472. BRUNO SCHULZ, *Lettere perdute e frammenti.* A cura di Jerzy Ficowski. Prefazione di Andrzej Zielinski L. 10.000
473. ANTONIO NEGRI, *Il comunismo e la guerra* L. 5.500
474. FRANKLIN RAUSKY, *Mesmer o la rivoluzione terapeutica* L. 9.000
475. MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville* L. 8.000
476. FONDAZIONE GIANGIACOMO FELTRINELLI, *L'Italia unita nella storiografia del secondo dopoguerra.* A cura di Nicola Tranfaglia L. 12.000
477. ANTONIO PRETE, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi* L. 8.000
478. GEORGES LAPASSADE, *Saggio sulla transe.* A cura di Gianni De Martino L. 8.000
479. MARTIN CARNOY, *La scuola come imperialismo culturale* L. 12.000
480. DOLORES HAYDEN, *Sette utopie americane. L'architettura del socialismo comunitario 1790-1975.* Con in appendice uno scritto di Gianni Baget-Bozzo L. 25.000
482. MARGARET C. JACOB, *I newtoniani e la rivoluzione inglese 1689-1720* L. 12.000
483. ELENA AGAROSSI/BRADLEY F. SMITH, *La resa tedesca in Italia* L. 12.000
484. MORTON SCHATZMAN, *Storia di Ruth. Un'incalzante indagine psichiatrica* L. 10.000
486. PIERRE CLASTRES, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani guayaki cacciatori nomadi del Paraguay* L. 10.000

Stampato nel mese di marzo 1981 da "La Tipografica Varese"

22 490

THOMAS S. SZASZ

IL MITO DELLA PSICOTERAPIA

La cura della mente come religione, retorica e repressione

Il famoso psichiatra americano Thomas S. Szasz compendia e completa il discorso di demitologizzazione della psichiatria iniziato oltre vent'anni fa con *Il mito della malattia mentale* e sviluppato da varie angolazioni in numerosi altri testi.
Per Szasz, mentre la malattia vera è una reale e oggettiva condizione abnorme del corpo, il termine "malattie mentale," in quanto riferito a comportamenti che imitano la malattia, designa condizioni che malattia non sono. Quindi anche la psichiatria come forma di cura, propriamente parlando, non esiste. Come la malattia mentale, è una metafora e un mito. È una pseudoreligione di persone formalmente irreligiose, coi suoi preti ed esorcisti in camice bianco, col suo linguaggio, che non è latino ma il gergo medico e pseudomedico, coi suoi codici di condotta, che non sono etici ma legalistici, e con la sua teologia, che non è il cristianesimo ma il positivismo. Cosí come il concetto di malattia mentale, già riconosciuto da Carl Gustav Jung quale concetto di carattere sociale, è erroneo e fuorviante, le pratiche accettate e accreditate quali forme di psicoterapia sono scorrette, immorali, antiscientifiche, illusorie, spesso fraudolente e potenzialmente pericolose. Intese a guarire e recuperare i cosiddetti pazienti psichiatrici, sono il piú delle volte strumenti di coartazione e di controllo di dissidenti, "diversi" e irregolari, e costituiscono una minaccia per la libertà e la dignità umana.
Szasz traccia la storia della psicoterapia a partire dai suoi precursori: il megalomane e bizzarro Franz Anton Mesmer, col suo "magnetismo animale" e il suo "fluido universale," Johann Christian Heinroth, teorico della costrizione e della coartazione come cura e fautore dell'impiego di allucinanti attrezzi di tortura e di contenzione sui pazienti psichiatrici, gli "elettroterapeuti" Wilhelm Erb e Julius Wagner-Jauregg. Un particolare rilievo viene naturalmente dato a Freud, fondatore, proprietario e appaltatore della psicanalisi, e a Jung, anch'egli fondatore di una propria scuola di psicologia e di psicoterapia in netta contraddizione con le sue piú importanti intuizioni sulla psiche umana. Ma il piú duro attacco polemico è contro Freud, visto come profeta di una religione personale che sostituí a quella mosaica e impose con metodi spregiudicati. Da Freud discende la pratica psichiatrica contemporanea di "patologizzare," "psichiatrizzare" e "medicalizzare" tutti i comportamenti atipici, assimilati al concetto di malattia. A false malattie, false cure. Szasz conclude la sua trattazione con una panoramica delle piú mirabolanti e cervellotiche "psicoterapie" in uso ai nostri giorni.

Thomas Szasz è professore di psichiatria presso l'Upstate Medical Center dell'Università di Stato di New York e funge spesso da esperto e testimone in tribunale in favore di persone danneggiate da interventi psichiatrici. È inoltre co-fondatore dell'Associazione americana per l'abolizione dell'ospedalizzazione psichiatrica non-volontaria ed è membro dell'Associazione umanistica americana, che nel 1973 lo dichiarò Umanista dell'Anno. Nel 1974 ricevette il Premio Jefferson dell'Istituto americano per il servizio pubblico. È autore di quindici libri e di oltre trecento articoli.

In prima di copertina: *Guarigione dell'emorroissa* (chiesa dei Santi Pietro e Marcellino, Roma).

L. 10.000 (IVA INCLUSA)